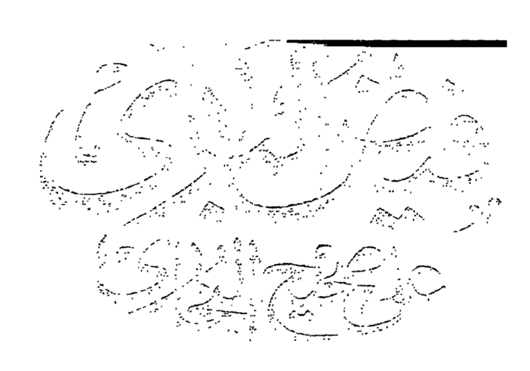


من أمالي حضرة [illegible]

محمد أنور شاه الكشميري ثم الديوبندي

مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري

لجامع الأمالي العبد الضعيف محمد بدر عالم الميرتهي

الجزء الثالث

خضر راه بكڈپو ديوبند الهند

[illegible]



مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري

من صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي

من أساتذة الحديث بالجامعة الإسلامية بدابهيل

الجزء الثالث

ناشر

خضر راہ بک ڈپو دیوبند

اهتمام

(حضرت مولانا) انظر شاہ صاحب

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

اسٹاکسٹ

ربانی بک ڈپو دہلی

① نام کتاب :۔ ـــــــ فیضُ الباری

② تالیف :۔ ـــــــ امامُ العصر الشیخ محمد انور شاہ کشمیریؒ

③ اہتمام :۔ ـــــــ (مولینا) انظر شاہ صاحب اُستادِ حدیث دارالعلوم دیوبند

④ ناظم طباعت :۔ ـــــــ حکیم مصباح الدین مردانی

⑤ ٹائیٹل ڈیزائن :۔ ـــــــ خلیق ٹونکی

⑥ اشاعت :۔ ـــــــ سنہ ۱۹۸۰ء

⑦ تعداد :۔ ـــــــ ایک ہزار

⑧ زرِ حصول :۔ ـــــــ ۶۰/- روپے

⑨ مطبع :۔ ـــــــ سوتنترا پلینگ کارڈ کمپنی دہلی





فهرست الجزء الثالث

من كتاب " فيض البارى "

للأستاذ الكبير إمام العصر الشيخ " محمد أنور الكشميرى " الديوبندى

كتاب الزكاة

كتاب المناسك

الموضوع صحیفة

أبواب العمرة

الموضوع صحیفة

باب المحصر

كتاب البيوع ١٨٤

الموضوع — صحيفة

الموضوع — صحيفة

كتاب السلم

كتاب الكفالة

كتاب الوكالة

كتاب المساقات

كتاب الاستقراض

كتاب اللقطة

أبواب المظالم

كتاب الشركة

في العتق وفضله

كتاب المكاتب

كتاب الهبة

الموضوع صحيفة

كتاب الشهادات

كتاب الجهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

باب " وجوب الزكاة " : الصواب أنها فرضت بمكة ، إلا أن نصب النصب والمقادير كان بالمدينة ، ونحوها صدقة الفطر ، والجمعة ، فكلها فرضت بمكة ، ثم فصلت بالمدينة ، لا كما فى " الدر المختار " : أنها فرضت بعد الهجرة بالمدينة .

قوله : [قال ابن عباس] ، وكان المصنف أخرجه نحوه فى " أوائل الصلاة " أيضاً ، وغرضه أن الصلاة والزكاة كانتا فى جميع الأديان السماوية ، نعم اختلفت طرقها وتفاصيلها .

قوله : [ادعهم إلى شهادة أن لا إلـه إلا الله] . واختلف فى أن الكفار مخاطبون بالفروع ، أم لا ، مع الاتفاق على أن ثمرته لا تظهر إلا فى الآخرة ، فلا قضاء عليهم للصلوات والصيام الماضية ، عند المثبتين أيضاً ، وتمسك النافون بهذا الحديث ، فان النبى ﷺ أمر معاذاً أن يدعوهم إلى الفروع بعد أداء الشهادة والإيمان . وليس بصحيح ، فان ترتيب التعليم عند الفريقين كذلك ، فيكون تعليم الإيمان ، أولا ، ثم الأعمال ثانياً . وقد مرّ أن المختار عندى أنهم مخاطبون بالفروع ، اعتقاداً وأداء . وتظهر ثمرته فى الآخرة .

قوله : [تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم] ، تمسك به ابن الهمام على أن الفقراء مصارف الزكاة ، لامستحقوها ، ولذا لم يفصل بين صنف وصنف ، وراجع " شرح الوقاية " ، وهو وإن كان أصولياً لكنه ليس كابن الهمام ، فانه أحذق منه ، لكن كلامه هنا صواب ، فراجعه .

قوله : [لا أزيد على هذا] ، وفى بعض الألفاظ : لا أتطوع ، كما أخرجه المصنف فى "الصوم" ، وفى "المستدرك" : هل قبلهن شيء أو بعدهن ؟ ، قال : افترض الله صلاة خمساً ـ بالمعنى ـ ، وقد مرّ محمله عندى أنه محمول على خصوصيته .

قوله : [شهادة أن لا إله إلا الله] وعقد بيده ، والعقد دل على أن ذكر الشهادة ليس للاستئناف ، بل معدود من الأربع الموعودة ، وقد مرّ تفصيله فى "كتاب الإيمان" .

قوله : [كفر من كفر] ، الخ ، نقل النووى عن الخطابى (١) أن الارتداد قد كان عم بلاد

---

(١) واعلم أنى كنت أردت أن أعلق تلك الحاشية فيما مر ، وقد كانت مهمة ، لأن الخطابى ، وبعضاً آخرين قد ذكروا أن الارتداد بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم قد كان عم بلاد العرب كلها ، وكان فى ذلك مضرة للدين لا تخفى ، وكان الشيخ رحمه الله تعالى نبهنا على ذلك أيضاً ، غير أنى لم أنتهز فرصة لمراجعة الكتب ، فلم يتفق لى تعليقها على محلها ، فخطر ببالى الآن أن أضعها فى بدء الزكاة ، فأنا آتيك أولا بما ذكره الخطابى فى "معالم السنن" ، ثم نذكر لك ماحققه ابن حزم فى "الملل والنحل" ، ليتبين لك الغلط من الصواب ، وينفصل القشر من اللباب .

قال الخطابى : ومما يجب تقديمه فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين ، ونابذوا الملة ، وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله : وكفر من كفر من العرب ، وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما : أصحاب مسيلمة ، من بنى حنيفة ، وغيرهم الذين صدقوه على دعواه فى النبوة ، وأصحاب الأسود العنسى ، ومن كان من مستجيبيه من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة بأسرها منكرة لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلمة باليمامة ، والعنسى بصنعاء ، وانفضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة الأخرى : ارتدوا عن الدين ، وأنكروا الشرائع ، وتركوا الصلاة والزكاة وغيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه فى الجاهلية ، فلم يكن يسجد لله سبحانه على بسيط الأرض إلا فى ثلاثة مساجد : مسجد مكة ، ومسجد المدينة ، ومسجد عبد القيس بالبحرين ، فى قرية يقال لها : جواثا ، ففى ذلك يقول الأعور الشنى ، يفتخر بذلك :

والمسجد الثالث الشرقى كان لنا * والمنبران ، وفصل القول فى الخطب
أيام لا منبر فى الناس نعرفه * إلا بطيبة ، والمحجوم ذى الحجب

وكان هؤلاء المتمسكون بدينهم من الأزد محصورين ـ بجواثا ـ إلى أن فتح الله على المسلمين اليمامة ، فقال بعضهم ، وهو رجل من بنى بكر بن كلاب ، يستنجد أبا بكر رضى الله عنه : ـــ

ألا أبلغ أبا بكر رسولا * وفتيان المدينة أجمعينا
فهل لكمُ إلى قوم كرام ، * قعود فى ـ جواثا ـ محصرينا
كأن دماءهم فى كل فج ، * وماء البدن ، يغشى الناظرينا

العرب كلها ، وهذا النقل فضلا عن كونه مضراً خلاف الواقع، وقد مر منى عن ابن حزم : أنه لم .

توكلنا على الرحمن ، إنا * وجدنا النصر للمتوكلينا

. والصنف الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة ، فأقروا بالصلاة ، وأنكروا فرض الزكاة ، ووجوب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم يدعوا بهذا الاسم فى ذلك الزمان ، خصوصاً لدخولهم فى غمار أهل الردة ، فأضيف الاسم فى الجملة إلى الردة ، إلى آخره .

قال الخطابى : وفى أمر هؤلاء عرض الخلاف ، ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه ، ثم ذكر من خلافهم ما كان ، وهذا كما ترى .

فالصواب أن الارتداد لايظهر إلا فى طوائف ، كما حققه ابن حزم فى ,, الملل والنحل ،، وهذا الذى يعلق بالقلب ، ثم إنى قلبت الأوراق لهذا النقل ، وحدقت الأحداق ، فلم أجده إلا بعد مكابدة شديدة ، فخذه راضياً مرضياً ، وأشركنى فى الدعوات :

قال أبو محمد على بن حزم فى ـ الكلام فى بعض اعتراضات للنصارى ـ من الجزء الثانى ، من كتابه ,, الملل والنحل ،، ص ٦٦ : ومن انقسام العرب ، ومن باليمن من غيرهم أربعة أقسام إثر موته عليه السلام : فطائفة ثبتت على ما كانت عليه من الإسلام ، لم تبدل شيئاً ، ولزمت طاعة أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، وهم الجمهور ، والأكثر . وطائفة بقيت على الإسلام أيضاً ، إلا أنهم قالوا : نقيم الصلاة ، وشرائع الإسلام ، إلا أنا لانؤدى الزكاة إلى أبى بكر رضى الله عنه ، ولا نعطى طاعة لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هؤلاء كثير ، إلا أنهم دون من ثبت على الطاعة ، ويبين هذا قول الحطيئة العبسى : ــ

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا * فيالهفنا ما بال دين أبى بكر ؟!
أيورثها بكراً ـ إذا مات ـ بعده ؟! * فتلك لعمر الله قاصمة الظاهر ،
وأن التى طالبتم ، فمنعتمُ ، * لكالتمر ، أو أحلى لدىّ من التمر

يعنى الزكاة ، ثم ذكر القبائل الثابتة على الطاعة ، فقال : ــ

فبإست بنى سعد ، وأستاه طيء ، * وبإست بنى رودان حاشا بنى النضر

قال أبو محمد : لكن والله بأستاه بنى النضر ، وبأست الحطيئة ، حلت الدائرة ، والحمد لله رب العالمين ، وطائفة ثالثة أعلنت بالكفر والردة ، كأصحاب طليحة ، وسجاح ، وسائر من ارتد ، وهم قليل بالإضافة إلى من ذكرنا ، إلا أن فى كل قبيلة من المؤمنين من يقاوم المرتدين ، فقد كان باليمامة ثمامة بن أثال الحنفى فى طوائف من المسلمين ، محاربين لمسيلمة ، وفى قوم الأسود أيضاً كذلك ، وفى بنى تميم ، وبنى أسد الجمهور من المسلمين ، وطائفة رابعة توقفت ، فلم تدخل فى أحد من الطوائف المذكورة ، وبقوا يتربصون لمن تكون الغلبة ، كمالك ابن نويرة وغيره ، فأخرج إليهم أبو بكر البعوث ، فقتل مسيلمة ، وقد كان فيروز ، وذا ذوية الفارسيان الفاضلان رضى الله تعالى عنهما قتلا الأسود العنسى ، فلم يمض عام واحد حتى راجع الجميع الإسلام ، أولهم عن آخرهم ، وأسلمت سجاح ، وطليحة ، وغيرهم ، وإنما كانت نزغة من الشيطان كنار اشتعلت ، فأطفاها الله للوقت .

يرتد إلا شرذمة قليلة منهم، نعم قالوا: لانؤدى الزكاة إلى أبي بكر رضى الله عنه، فقال بعضهم: إن أمر الدعاء كان مختصاً بالنبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم﴾، وليس ذلك لأحد بعده، ومن تكون صلاته سكناً لهم بعده؟.

والحاصل: أنهم أبوا أن يؤدوا زكاة أموالهم إليه، وأن يجعلوه أميراً، بل قالوا: منا أمير، ومنكم أمير، فيكون لكل قبيلة أمير، وتؤدى الزكاة إليه، وهذه بغاوة لا ارتداد، فالصواب أنه لم يرتدّ منهم إلا بعض من لحق بمسيلمة، وإنما أجمل فيه الراوي، لأن محطّ كلامه بيان ماجرى بين أبي بكر، وعمر رضى الله عنهما، لابيان تفاصيلهم، فلفّه في قوله: كفر من كفر، ثم حاصل مناظرتهم على مانقحها القوم أن عمر رضى الله عنه حمل قوله ﷺ: «حتى يقولوا: لاإلـه إلا الله» على العموم، فلا يجوز قتال من قال ذلك، كائناً من كان، وفهم أبو بكر رضى الله عنه أن الامتناع عن أداء الزكاة أيضاً يحل القتل، لقياس جامع بين الامتناع عن الزكاة، والامتناع عن الشهادة، وملحظهما عندى أرفع من مصطلحات الفقه، وقد مرّ منه شيء، والتفصيل في رسالتي "إكفار الملحدين في شيء من ضروريات الدين"، ثم إن تأخر عمر رضى الله عنه لم يكن لعدم تنقيح مناط التكفير عنده، كيف! وقوله: "من فرق بين الصلاة والزكاة" يدل صراحة على أن ترك الصلاة كان من موجبات القتل عندهما بالاتفاق، فان إكفار من أنكر ضروريات الدين من ضروريات الدين، وليس معنى قول عمر رضى الله عنه "حتى يقولوا: لا إلـه إلا الله": إن السيف يرفع عنهم بعد تلك الكلمة، وإن أنكروا شيئاً من ضروريات الدّين، وهل يقوله إلا مصاب، فكيف بعمر رضى الله عنه! ولكنه كان لِمَا أشرنا إليه من قبل، فتذكره "لو منعونى عنافا" قيل: إنه لا يؤخذ في "باب الزكاة" إلا الثنيّ، فما معنى قوله: عناقا؟ فانه إسم لما أتى عليه أربعة أشهر، نعم يضم عند تكميل النصاب، فقيل في جوابه: إن "لو" هٰهنا للفرض. وقيل: إن الكبار إذا ماتت قبل حوَلان الحول، وبقيت الصغار، ففيها ثلاث روايات عن إمامنا: الأولى: سقوط الزكاة عنها، والثانية: الأخذ بواحد منها، وحينئذ صح أخذ العناق أيضاً، والثالثة: أنه يجب عليه السن، ويؤديه بعد الشراء، ثم في بعض الألفاظ: "لومنعونى عقالا"، بدل: العناق، فقيل: هو على المبالغة، وقيل: كان من عاداتهم أنهم إذا أعطوا السن الواجب أعطوا معه حبله أيضاً، فإعطاء العقال، وإن لم يذكر في الفقه، إلا أن عرفهم كان كذلك، وقيل: العقال اسم لزكاة السّنة، وقيل: يطلق العقال على العروض أيضاً، فهو مقابل للنقد:

أتانا أبو الخطاب يضرب طبله * وَرُدّ ولم يأخذ عقالا ولا نقداً

باب " إثم مانع الزكاة " : واعلم أن الزكاة فى الفقه : فى السوائم ، ومال التجارة ، والنقدين ، فحسب ، فاعتبروا النمو بنحويه ، أعنى حقيقة ، أو تقديراً ، فالنقد هو النماء كله ، بخلاف العروض ، فليس النماء فيه إلا بنية التجارة ، وهو النماء الحكمى : ويعلم من الأحاديث أن فى المال حقوقا واجبة أخرى ، إلا أنها منتشرة ، كما يدل عليه قوله : " ومن حقها أن تحلب على الماء " ، وبوّب عليه الطحاوى أيضاً ، والعلماء بحثوا فى وجوب حق غير الزكاة ، فأنكره الأكثرون ، وهو عندى ثابت ، إلا أنه غير متعين ، فهو إما من ـ ملحقات الزكاة ـ ، أو يجب عند الحوائج ، ولو ادعيت أن إطلاق الزكاة إنما كان على مجموع ما عليهم من الزكاة ، وتلك الحقوق ، فلا بعد أيضاً . ثم إنهم ماذا يقولون فى الآيات التى نزلت فى الزكاة ـ بمكة ـ ، مع اتفاقهم على أن الزكاة فرضت ـ بالمدينة ـ ؟ وهل المخرج عنها إلا بأنها كانت منتشرة بمكة ، وأطلق عليه لفظ الزكاة ، ثم ماذا يقولون فى الآيات التى وردت فى ذم البخل ؟ ، وهل البخل يقتصر على عدم أداء الزكاة ، فان كانت الزكاة واجبة بمكة ، وأطلقت على الحقوق المنتشرة أيضاً ، وكان البخل على عرفهم لا على منع الزكاة فقط ، ثبت أن فى المال لحقوقاً سوى الزكاة أيضاً ، أى الزكاة المصطلحة ، وأن الامتناع عن تلك الحقوق أيضاً بخل ، وجالب للوعيد ، وحينئذ يخرج غير واحد من الآيات عن التأويل ، ولم تبق حاجة إلى حملها ، وقصرها على منع الزكاة فقط (١) .

قوله : [شاة يحملها على رقبته] ، وهو السنة فى السارق فى بلدتنا ، فانه يجاء به يحمل على رأسه ماله الذى سرقه ، ويحتمل أن تكون تلك الشاة والإبل مما لم تؤد زكاته ، أو من الخيانة والسرقه ، والمصنف أخرج بعده حديث النقدين . وهذا فى السوائم . وظنى أن المعاصى تركب العاصى يوم القيامة ، كما أنها ركبته فى الدنيا ، تذهب به إلى أين شاءت ، وكذلك الطاعات ، تنقلب له مراكب يركبها ، كما أنها ركبت عليه فى الدنيا ، فساقته حيث شاءت ، وهو تأويل قوله تعالى : ﴿ وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ﴾ .

قوله : [مثل له يوم القيامة ماله شجاعاً] . لعل بين المال والشجاع مناسبة ، فان الحيات توجد كثيراً على الكنوز المدفونة ، واشتهر ذلك عند أهل العرف أيضاً اشتهاراً لا يسع إنكاره ، ولعل

---

(١) يقول العبد الضعيف : وهكذا فعلوا فى لفظ الإنفاق ، فقصروه على الزكاة فقط ، مع أن اللفظ عام لجميع سبل الخير ، وليس مدح المؤمنين فى قوله : ﴿ ومما رزقناهم ينفقون ﴾ على أداء الزكاة فقط ، وهل كان فيهم من وجبت عليه الزكاة إلا قليل ؟ ، بل على الإنفاق فى سبل الخير كلها ، ويقابله الإمساك ، وهو المسمى بالبخل . فالإنفاق والإمساك على طرفى نقيض من الذم والمدح ، لا اختصاص لها بمنع الزكاة وأدائها .

المال لهذه المناسبة ينقلب حية فى المحشر له زبيبتان ، وسمعت عن ثقة أن فى العرب حية تكون على رأسها قرنان . ويمكن أن تكون الزبيبتان هما هذان القرنان - [أنا مالك] هذا هو التمثيل : كقوله تعالى : ﴿ فتمثل لها بشراً سوياً ﴾ ففيه تمثل الملك [1] .

باب " ما أدى زكاته فليس بكنز " الخ ، قيل : إن النبي ﷺ قبل نزول النصب والمقادير ، كان يوظف عليهم قطعة من المال حسب الحاجة ، وكانت تصرف فى مهمات الإسلام ، فلما جاء الله بتفاصيل الزكاة ، وافترضت عليهم ، وسع لهم فى هذه الأموال ، هكذا يعلم من كلام ابن عمر رضى الله عنه . ثم الناس فى تفسير الكنز على أنحاء ، فقال معاوية رضى الله عنه : إن الكنز هو المال الذى لم تؤد زكاته ، وقال أبو ذر رضى الله عنه : إن المال الفاضل عن حاجته كنز مطلقاً ، سواء أدى زكاته ، أو لا ، وأقول اتباعا لبعض السلف : إنه اسم للمال الذى لم تؤد زكاته ، ولا الحقوق المنتشرة فيه . والأقرب عندى أن يفوض تفسيره إلى العرف ، ويترك إلى رأى المبتلى به ، وترجمته : [خزانه] ، ولا يمكن تحديده أصلا ، كلفظ التبذير ، والإسراف ، والتوكل ، كلها مما يعلمها أهل العرف ، ويتعسر حدودها ، ولا أعرف زماناً من عهد النبوة افترض عليهم صرف جميع المال ، إلا أنه إذا لم يكن يبق فى بيت المال شيء ، ودعت الحاجة ، فحينئذ يجب عليهم أن ينفقوا بكل مايمكن . وهذه المسألة إلى الآن ، فالوعيد فى النص عندى منصرف إلى كل ما يطلقون عليه كنزاً فى العرف ، ولعله هو مذهب أبى ذر رضى الله عنه ، وأتردد فيما ينقل عنه ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

ويحكى أن أبا ذر رضى الله عنه لما احتضر ، جعلت امرأته تبكى ، فسأل عن بكائها ، فقالت : إنى أبكى لأنك ممن صحب رسول الله ﷺ وتموت الآن ، ولا أجد ما أكفنك فيه ، فقال : إذا مت ، فاطلعى على تلول ، ونادى بذلك ، يعينك أحد . فاطلعت ، فاذا هى بقافلة فيها ابن مسعود رضى الله عنه ، فلما أخبر الخبر بكى ، وأعطى عمامته ، فكانت كفنه رضى الله تعالى عنه .

باب " إنفاق المال " الخ ، قوله : [لا حسد] ، الخ . وتأويله مشهور ، قلت : ولا أجد شيئاً أربى وأنمى من العلم ، فانه يحمل إلى الآفاق فى زمن يسير .

باب " الرياء " ، الخ : قوله تعالى : ﴿ لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى ﴾ ، ولما كانت الصدقات تحبط بهذين ، نبه عليهما القرآن .

باب " لا يقبل الله صدقة من غلول " ، فان الله طيب يحب الطيب ، وقال تعالى :

---

(١) يقول العبد الضعيف : وبين منه أن فى التمثل تتغير الصورة مع بقاء الذات بعينها .

﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون . ولستم بآخذيه ، إلا أن تغمضوا فيه ﴾ نعم سبيل المال الخبيث ، وإن كان هو التصدق ، لكنه لا يؤجر عليه ، وإن أُجر على الفعل ـ أى امتثال أمر الشارع ـ .

باب " الصدقة من كسب طيب " ، قوله تعالى : ﴿ ويربى الصدقات ﴾ ، يعنى أن الله يمحق رباكم . ويعطى الربا من جانبه على صدقاتكم ، وهو إلى سبعمائة ضعف ، إلى ماشاء الله تعالى ، فان كنتم تحبون الربا ، فخذوه عنى ، وتصدقوا فى سبيلى ، وفسره العامة : أن الله تعالى لا يبارك فيما أخذتموه من الربا ، وإنما يبارك لكم فيما أنفقتم فى سبيل الله ، وليس بجيد عندى ، بل مخّ الآية هو النهى عن الربا المعروف ، والحثّ على أخذ الربا من عنده تعالى ، فمن أخذه من الله فسيأكله رغيداً ، ومن أخذه من الناس يقع فى نهر الدم ، ثم لا يقدر أن يخرج منه إلى قيام الساعة ، ومما ينبغى أن لا يذهل عنه أن نظم القرآن لا يؤدى المراد فقط ، بل ينبه على الحقائق ، ويرمز إليها ، فعلى المترجم له بلغة أخرى أن يراعى ذلك النظم ، ثم ينظر إلى لغة أخرى . أنها هل تؤدى مؤداه أو لا ، ومن لا يبالى بذلك ربما يغير المراد ، حتى يوجب تغيير تلك الحقائق المرموز إليها ؛ وإنما تحس مضرته عند إلحاد ملحد ، كما وقع فى لفظ : التوفى والخلو ، فإن الناس تسامحوا فى بيان معناهما ، فانبعث أشقاهم ، وجعل يدعى أنه المسيح الموعود ، بئست أمٌّ ولدته ، ويا ليتها لم تلده .

قوله : ﴿ والله لا يحب كل كفار أثيم ﴾ ، ودلالته على رفع الإيجاب الكلى ، مع أن المراد منه السلب الكلى ، وتعرض إليه التفتازانى فى " المطول " فلم يؤد حقه (١) .

قوله : [كما يربى أحدكم فلوه] ، ذكر فيه صورة التضعيف ، يعنى أنك إذا أنفقت فى سبيل الله درهما ، فالله تعالى يُربيه لك حتى يكون رباه أضعافاً مضاعفة ، فيضعفه شيئا فشيئاً حتى يبلغ يوم الحشر إلى هذا القدر ، فهو كتربية الفلو ، لا أنه يضعف لك دفعة واحدة ، فافهمه . فان تشبيهات الأنبياء عليهم السلام ليست بهينة ، بل تبنى على الحقائق ، فهذه هى الحقيقة التى أريدت أن تكشف بها ، ولعلك تفهم الآن مالطف قوله تعالى : ﴿ كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة ﴾ فكما تتدرج الحبة الواحدة إلى هذه الحبات ، كذلك صدقتك تربى من عند الله ، وتكون أضعافا مضاعفة ، حتى تبلغ نهايته بقدر الإخلاص ، إلى ماشاء الله أن تبلغ .

---

(١) يقول العبد الضعيف : ولا أذكر عن الشيخ رحمه الله تعالى فيه شيئاً ، فلعلى نسيته أنا ، أو لم يذكره هو ، ومضى ، والله تعالى أعلم .

باب "اتقوا النار ولو بشق تمرة" ، قال بعضهم : معناه أن اتقوا النار ، وإن بقى عليكم شق تمرة لأحد من ذوى الحقوق ، فأدوه أيضاً ، فان هذا القدر من الحقوق أيضاً يوجب النار ، فاتقوها بأدائه ، وقيل : إن النار إنما وجبت لأجل المعاصى ، فخلصوا أنفسكم منها ، ولو بشق تمرة ، فان التصدق بمثله أيضاً ينفعكم ، فالموجب للنار فى الصورة الأولى إمساك شق التمرة ، والنجاة بأدائها ، والموجب لها فى الصورة الثانية معاصيه التى اقترفها . وشق التمرة لتخليص نفسه عنها .

فالحاصل أن فيه أن التصدق بمثل هذه مفيد لدفع النار ، وليس فيه أن عدم التصدق به يوجب النار ، وبينهما بون بعيد [1] « فبكلمة طيبة » [شرافت کا کلمه] ، يعنى "كلمة الشرافة"

قوله : ﴿ وتثبيتاً من أنفسهم ﴾ [ثابت قدمی - جی کی حوصله والا اندرسی دکمکاتا نہین]

تحامل : حمل الوقر بالمشقة .

باب "صدقة الشحيح" أى الحريص على المال ، واعلم أن القياس يقتضى أن لا تعتبر الوصية أصلا ، لأنه لما أشرف على الموت خرج المال عن ملكه ، وتحول إلى ملك الورثة ، لكن الشرع منّ علينا ، فاعتبرها فى الثلث ، فهى من المبرات لا غير .

باب قوله : "أينا أسرع بك لحوقا" ، كأنهن كلهن كن على طمع من أن يلحقنه أو لا .

قوله : [فأخذوا قصبة يذرعونها] ، الخ ، وذلك[2] بعد ما خرج من عندهن ، ولو كان بين يديه لما كان

---

(١) يقول العبد الضعيف : وبمثله أجيب فى حديث تحليل الأصابع : ,, خللوا أصابعكم ، كى لا تخللها نار جهنم ,, فانه يشعر بالوجوب ، والجواب . أن فيه أن التخليل يدفع النار . لا أن عدم التخليل يوجب النار ، ليفيد الوعيد ، ولا يلزم من كون التخليل دافعاً للنار كونه واجبا ، فان المستحبات أيضا تدفع النار ، فشق التمرة لا يجب إنفاقه . فان أعمه يدفع النار عنك إن شاء الله تعالى ، هكذا ذكره الشيخ ابن الهمام رحمه الله على ما أذكر (٢) قلت : فقد أخرج الطحاوى رحمه الله فى ,, مشكله ,, ص ٨٢ - ج ١ حدثنا يحيى ابن إسماعيل البغدادى أبو زكريا بن حلربة ثنا إسماعيل بن أبى أويس ثنا يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها . قالت : قال النبى صلى الله عليه وسلم لأزواجه : « يتبعنى أطولكن يداً » قالت عائشة : وكنا إذا اجتمعنا فى بيت إحدانا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم نمد أيدينا فى الجدار نتطاول . فلا نزال نفعل ذلك حتى توفيت زينب ابنة جحش بن رباب . زوج النبى صلى الله عليه وسلم . وكانت امرأة قصيرة رضى الله عنها . ولم تكن أطولنا يدا . فعرفنا حينئذ إنما أراد النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة . قالت : وكانت زينب امرأة صناعة اليد . تدبغ الجلد . وتخرز . وتتصدق به فى سبيل الله . ففى تلك الرواية دليل على أن قصة تطاول الأيدى لم تكن بحضرته صلى الله عليه وسلم . بل ولا فى حياته أيضا . فاعلمه . وفى نفس تلك

فيه قلق أيضاً ، فان المقصود كان هو الإخفاء ، والإبهام على السنة فى مثل تلك الأبواب ، فطاح ما كفر به هذا اللعين ، فان من أصوله أن الأنبياء عليهم السلام قد لا يفهمون مايوحى إليهم أيضاً والعياذ بالله ، نعم هذا من دجله ، والذى ينبغى عليه الاعتقاد أن أنباءهم لايشوبها كذب ، فلا يغلطون فيها ، ولا يغالطون ، وإنما هو طريق من لايخبر إلا بالدخ ، فيخلط معه ألف كذبة من عند نفسه .فان وجدت فى موضع نقصاً أو زيادة من أخبار الرسل ، فإنما هو من جهة الرواة ، ولكونها منقولة بطريق خبر الآحاد ، فلا يؤمن بكونها من لفظ النبي ﷺ ، لا أن أخبار الأنبياء عليهم السلام قد تشتمل على الغلط ، ونعوذ بالله من الزيغ ، وأن هدم القطعيات بالظنيات ليس من دأب الإنسان . وأما قصة الحديبية فهى أيضاً مما تمسك بها على كفره ، مع أنه لم يزد فيها توقيت ، ولا أنه سافر لذلك ، وأما الرجاء والقصد ، فليس من الأخبار فى شيء . فان النبي ﷺ ، أخبر أبا بكر رضى الله عنه بغلبته الروم ، فرجى أبو بكر رضى الله عنه أن يكون هذا فى المدة التى مادها ، ثم لم تغلب الروم فيها ، ولذا قال له عمر رضى الله عنه : ومتى قال النبي ﷺ : إنها تكون فى تلك السنة ؟ ، فالأخبار عن الأنبياء عليهم السلام لاتحمل الغلط أصلا ، نعم الرجاء والقصد أمر آخر . فان بناءهما يكون على الأسباب الظاهرة .

والحاصل أن الأمة كافة إذا أجمعت على صدق أخبار الأنبياء عليهم السلام . فخلافه بنوع من الحيل ،والتمسك بالمحتملات كفر بحت .

باب " صدقة العلانية " بحث العلماء فى المفاضلة بين صدقة العلانية والسر ، وكذا فى الجهر بالقرآن والإسرار به ، وفى الفقه أن الأفضل فى الزكاة والفرائض أن يجهر بها . وفى النافلة أن يسر بها ، قلت : ليس لها ضابط كلية ، والأقرب أن يقسم على الحالات ، فتارة كذا ، وتارة كذا ، « حتى لاتعلم شماله » ، وعند مسلم : حتى لاتعلم يمينه ماتنفق شماله ، وهو قلب من الراوى قطعا

باب " إذا تصدق على غني وهو لايعلم " ، وهو معتبر عندنا أيضاً بشرط التحرى ، وتمسك له البخارى رحمه الله بقصة رجل من بنى إسرائيل ، وهذا طريقه فيما قصها الله علينا من أمورهم ، كما فى " الحسامى " أن شرائع من قبلنا حجة ، بشرط عدم النسخ ، بل طريقة تمسكه أوسع

الرواية دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أعرف بمعنى مايخبر به ، حيث قالت عائشة رضى الله عنها . فعرفنا حينئذ إنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم ، الخ ، ولم تقل ، وحينئذ تبين المراد منه ، على خلاف ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفهمه والعياذ بالله ، فانظر الفرق بين من يؤتى فهما سليما ، وبين من يطبع على الكفر ، نعم كانت تلك المقالة أولى بشأن الدجال ، فتفوه بها ، فان الإناء يترشح بمافيه ، لعنه الله ، وملأ حفرته نارا .

منه، فيتمسك بالعمومات والإطلاقات كثيراً، بل لا بأس عنده من التمسك بالوجوه الفاسدة المذكورة فى كتب الأصول. ثم إن مسألة الحنفية فى الزكاة، ولا يعلم هٰهنا أنها كانت زكاة أو صدقة نافلة، والمصنف رحمه الله لرفعه محله لا يبالى بهذه الأمور، فيتمسك بالنافلة للفرض، وبالعكس. لما علمت أن طريق الاستدلال عنده أوسع من الكل.

قوله: [أما صدقتك على سارق، فلعله أن يستعف عن سرقته]، وحاصله أنه كفى للصدقة وجهته من الخير، ولا يشترط أن يكون خيراً من كل جهة.

باب " إذا تصدق على ابنه وهو لا يشعر "، وفى "الهداية" أن التصدق على ابنه لا يعتبر، وراجع كلامه للفرق بين الغنى، والابن؛ والفرق عندى أنهم أداروا الفقر والغناء، على العلم فقط، دون الواقع، بخلاف تحقيق الأصول والفروع، فانهم فهموا أنه لا تعسر فى معرفتهم، فينبغى أن يدار على الواقع. وإنما يقطع النظر عن الواقع، ويدار على العلم فيما تعسر الاطلاع على حقيقته، ولما كان المتصدق عليه ابن الرجل، أو أباه لم يتعسر له تحقيق الواقع، فأدير الأمر عليه، ولذا لم يعتبروه إذا ظهر أنه ابنه. أما المصنف رحمه الله فذهب إلى الإطلاق. فلعله لا فرق عنده فى الصورتين، أما الحديث فلا يرد على الحنفية، لأنه لا دليل فيه على أن صدقته كانت فريضة، أو نافلة، فان كان الثانى فلا ننكره أيضاً، كما عرفت آنفاً، ثم لا بد له أن يعتبر التحرى، وإن لم يذكره فى اللفظ. فان إضاعته توجب إلغاء قيد الفقر المنصوص، فانه إن كان التصدق جائزاً على الغنى تحرى بكونه فقيراً، وإلا لزم أن لا يكون الفقر شرطاً، وتصح الزكاة للفقير وغيره، سواء، وهذا باطل قطعاً، فقيد التحرى، وإن لم يكن مذكوراً فى عبارة المصنف رحمه الله، لكنه لا بد منه.

والحاصل أن المصنف رحمه الله ذهب إلى التوسيع، ولم يفرق بين الغنى، وبين الأصول والفروع، ثم ينبغى للأصوليين أن يمعنوا أنظارهم فى هذا الحديث أنه هل يفيد جواز المشى على التحرى عند إبهام الحال أم لا؟، واختلفوا فى القبلة عند عدم التبين، أنها جهة التحرى، أو الكعبة شرفها الله تعالى، وثمرته تظهر فيما إذا ظهر الخطأ بعد الصلاة، فذهب جماعة ممن قال: إنها الكعبة شرفها الله تعالى، إلى أن يعيدها، ومن قال: إنها جهة التحرى، ذهب إلى أنه لا يعيدها، والأول منسوب إلى المالكية.

قوله: [لك ما نويت]، فيه تقسيمه على الجهات، كما فعل فى التصدق على القريب، حيث اعتبر فيه الجهتان، فجعل فيه أجران: أجر التصدق، وأجر صلة الرحم، وهذا من علوم النبوة.

باب " من أمر خادمه " : الخ ، دخل فى آداب الصدقة ، قوله : أحد المتصدقين ، وهذا اللفظ لا يوجب مساواة الأجر بينهما ، وإن أمكن التساوى أيضاً فى بعض المحال ، بحسب تفاوت النيات والإخلاص .

قوله : [غير مفسدة] ، أى لا تريد إفساد مال الزوج .

قوله : [لا ينقص بعضهم أجر بعض] ، وهذا أيضاً لا يستلزم المساواة ، بل معناه أنه يوفر لكل مقتضى عمله .

باب " لا صدقة إلا عن ظهر غنى " ، أى ينبغى له أن يتصدق ، ويترك الغنى خلفه ، وليس له أن يتصدق بكله ، هكذا فهمه الشارحون .

أقول : وله معنى آخر أيضاً ، وهو أن للرجل استظهاراً بالمال وإعانة منه ، فينبغى أن يتصدق بحيث لا يفوت عنه هذا الاستظهار (١) .

قوله : [وهو رد عليه] ، فالمصنف رحمه الله رد جميع تصرفات المديون من العتق ، والهبة ، والصدقة إذا لم يقض دينه . قلت : إن كان مراده بالرد عدم القبول ، فهو من باب الآخرة ، فلا يكون فى كلام المصنف دليلا على بطلان تلك التصرفات ، فيجوز كون بعضها صحيحاً فى الدنيا مع كونه مردوداً فى الآخرة ، نعم إن كان مراده الرد باعتبار عدم الصحة ، ففيه دليل على بطلانها عنده ، لأن الصحة والبطلان من أحكام الدنيا ، وفصل فيها إمامنا رحمه الله أيضاً ، فراجعه من الفقه .

قوله : [يريد إتلافها] ، يعنى إن السخاوة مع ركوب الديون ليس من النية الصحيحة فى شىء ، وإنما السبيل أن يقضى دَيْنه أولا ، ثم ينفق ما شاء . قلت : وهذا أيضاً ليس بمطرد . فان التصدق بجميع المال قد يعد محبوباً ، كما تصدق أبو بكر رضى الله عنه بجميع ماله . وإن كانت الضابطة العامة هى التصدق عن ظهر غنى .

---

(١) وقد فسره الخطابى ، فقال : أى عن غنى يعتمد عليه ، ويستظهر به على النوائب التى تنوبه ، بقوله فى حديث آخر : « خير الصدقة ماأبقت غنى » قال النوربشتى: إنه عبارة عن تمكن المتصدق عن غنى ، وذلك مثل قولهم : هو على ظهر سير ، وراكب متن السلامة ، وغير ذلك من الألفاظ التى يعبر بها عن التمكن من الشىء ، وإنما قلنا : عن غنى إما لمجيئه منكراً ، وإنما لم يأت به معرفاً ليفيد أحد المعنيين ، فى إحدى الصورتين إما استغناؤه عما بذل بسخاوة النفس ، وقوة العزيمة ثقة بالله سبحانه ، كما كان من أبى بكر رضى الله عنه ، وإما استغناءً بالعرض الحاصل فى يده ، فبين النبى صلى الله عليه وسلم بقوله هذا : إنه لا بد للمتصدق من أحد الأمرين : إما أن يستغنى عنه بماله ، أو يستغنى عنه بحاله ، وهذا أفضل اليسارين ، وإنما الغنى غنى النفس ، انتهى مختصراً .

قوله : [إن من توبتى أن أنخلع من مالى صدقة إلى الله وإلى رسوله] ، ولعله استشارة لا نذر .

قوله : [اليد العليا خير من اليد السفلى] ، وفى شرحهما أقوال : فقيل : المتعففة والسائلة . وقيل : المعطية والآخذة ، وقيل : الأولى يد الله ، والثانية يد المخلوق . والأحاديث وردت بكل منها ، إلا أن الرواة قد وقع منهم الخلط فى بعض المواضع، فذكروا أحدهما موضع الآخر ، كما فى الرواية الآتية ، فجعل اليد العليا المعطية ، والسفلى السائلة ، مع أنه روعى فيه الطباق ، والمنفقة تقابلها الآخذة ، كما أن السائلة تقابلها المتعففة . ثم الذى يخطر بالبال أن الثالث ليس شرحا للحديث ، بل هو مضمون مستقل ، أدرجه الشارحون فى جملة الشروح ، نظراً إلى مجرد لفظ اليد ، والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله : [ومن يستعف يعفه الله] أى من يتكلف العفة جعلها الله له ملكة . وهٰهنا بحث للعقلاء : أن الأخلاق والملكات هل تكون فطرية ، أو مكسوبة . وبحث عليه الدوانى أيضاً ، والذى يظهر أنها فطرية ، كما يدل حديث وفد عبد القيس ، لما تسارع شبانهم إلى النبى ﷺ وتركوا رواحلهم غير معقولة ، وتخلف عنهم رئيسهم الأشج ، فعقل ركابهم ، واغتسل ، ثم حضر مجلس النبى ﷺ ، فبشره النبى ﷺ بالخصلتين : الحلم . والأناة ، وأخبر أنهما فطريتان فيه . قلت : ونقل الجبل عندى أهون من تغير الجِبِلة ، اللهم إلا أن يكون من الألوف واحد ذو حظ ، ممن أكرمه الله فتغيرت جِبِلته برياضات ومجاهدات ، وقليل ماهم .

باب " المنان بما أعطى " ، الخ ، ولما كان من دأب المعطى أنه قد يمن بما أعطى على من أعطى ، وذلك يحبط أجره . فأصلحه الشرع ، ونبه عليه لئلا ينقض غزله .

باب " من أحب تعجيل الصدقة " : قوله : كنت خلفت فى البيت تبرأ من الصدقة ، وإنما تسارع إلى إنفاقه ، مع أنه لم يكن من مال نفسه ، لئلا يمضى عليه اليوم ، فيكون عنده من الدنيا شىء ، والنهار الشرعى ينتهى بالعصر . ولذا تتعاقب فيه الملائكة ، والتفصيل مر من قبل .

باب " التحريض على الصدقة " ، وهذا أيضاً باب يختلف باختلاف الأزمان . فالأولى فى بعضها عدم التحريض .

قوله : [فصلى ركعتين لم يصل قبلُ ولا بعدُ] وهو المذهب عندنا ، واعترض عليه مولانا عبد الحى رحمه الله أنه لادليل فيه للحنفية ، لأنه يدل على نفى الصلاة لا على نفى جوازها . قلت : كيف ! ولما احتمل عدم صلاته نفيها اتفاقاً ، ونفيها على أنها ليست بجائزة ، جاز للمجتهد أن يحمله على أحدهما ، ولا محذور فى ترجيح المجتهد لأحد الاحتمالين فى النص ، ولا يجب إقامة الدليل

على ترجيح المحتملات . فانه يكفى له اجتهاده أيضاً ، ولا يعد هذا خلافا للنص قطعاً ، كيف ! والنص قد احتمله ، فحمله عليه ، وإنما يتردد فيه من لا يفرق بين المنصوص والاجتهاديات .

قوله : [اشفعوا] الخ ، وأصوب الشروع : أن اشفعوا أنتم ، ولا تترقبوا أن أقضى على وفق شفاعتكم ، فان الله يقضى على لسانى ماشاء ، فقد أخالفكم أيضاً ، ولكن لكم أجر الشفاعة فى الصورتين ، فلا تضيعوه ، وقد جعل بعضهم قوله : " ويقضى الله " الخ ، جملة مستأنفة ، بمعنى أن مايجرى الله على لسانى يكون صوابا كله ، وهذا مرجوح .

قوله : [لاتوكى فيوكى عليك] ، ولا بد فيه من لحاظ الشرائط والموانع ، إلا أن استيفاء الشرائط ، واستقصاء الموانع ليس من سنة أبواب الترغيب والترهيب .

باب " الصدقة تكفر الخطيئة " ، قوله : [فتنة الرجل فى أهله وماله] أى بسبب أهله وماله ، كقوله ﷺ : « دخلت امرأة النار فى هرة ربطتها » الحديث - بالمعنى - ، أى دخلتها بسبب هرة .

باب " من تصدق فى الشرك " . وقد مرّ منى الالتزام بعبرة طاعات الكفار وقرباتهم ، وإن لم تكن منجية لهم ، أما عباداتهم فلا عبرة بها أصلا ، والأحاديث كلها وردت فى القربات .

قوله : [أسلمت على ماسلف من خير] أى إنما تشرفت بالإسلام ، للملكات كانت فى نفسك من قبل ، فلتلك الملكات مدخل فى إسلامك ، وراجع أبا داود " كتاب الجهاد " من حديث صخر .

[والمعروف] الخ ، واعلم أن المعروف والمنكر لم يحددهما الشارع ، وتركهما على العرف ، فالمعروف [بهلا مانسى] ، والمنكر [إيذادهى] .

باب " أجر المرأة إذا تصدقت " الخ ، ولايذهب أحد من لفظ المِثْل إلى المساواة ، فان أجر كل منهم بحسب عمله ، ولما كان الفعل من جنس واحد جوزى كل منهم من أجر ذلك الجنس ، ولكنه على قدر عمله ؛ وقد سبرت الشرع فعلمت أن الفعل الواحد إذا تقوّم من متعدد ، فإنه يطلق على كلهم اسماً واحداً ، كما مر فى الحديث السابق . [فهو أحد المتصدقين] فجعل الخازن أيضاً متصدقاً ، وهو معنى قول صاحب " الهداية " : إن حظ المقتدى من القراءة هو الإنصات - يعنى أن القراءة فعل واحد يتقوم من الجماعة - بمعنى أنه لابد له لتكميله شىء من الإمام ، وشىء من المقتدين ، ثم يتم هذا الفعل من المجموع ، فالقراءة تكون من الإمام ، ولكنها لاتتم مادام يقرأ المقتدى ، فعليه أن ينصت ليتمكن الإمام من قراءته ، بدون منازعة ، فالقراءة فعل واحد

يتحصل من المجموع ، فهذا قارىء ، وهذا منصت لقراءته ، فكان إنصاته استظهار لها ، فحظ المقتدى منها هو الإنصات ، فالقراءة على ما هى عليه ، إنما تتحصل من المجموع من حيث المجموع ، وهى من هذه الحيثية فعل واحد ، وإن تركب من الفعلين عند التحليل ، أعنى قراءة الإمام ، وإنصات المقتدى ، إلا أنها عند التركيب فعل واحد ، وعلى هذا النظر ، لو شئت سميت المقتدى أيضاً قارئاً ، إلا أن حظه منها هو الإنصات ، فافهم ، ولا تعجل فى الردّ والقبول .

قوله ﴿فنيسره لليسرى﴾ الخ ، واعلم أنك قد عرفت منا فيما سبق أن الكفر قد يزاد على الكفر المكتسب نقمةً وعذابا ، فكذلك الحسنات أيضاً ، يمكن أن تزاد عليها جزاء ورحمة ، فان العبد إذا أحسن طاعة ربه فالله يزيد له حسناً على حسنه ، ويوفقه لليسرى والحسنات الأخرى ، ولا بُعد أن تكون فى تلك الآية إشارة إليه ، ثم يدخل فيها مسألة التقدير ، وأجاد فيه الشاه عبد القادر رحمه الله فى "الفوائد" ، فراجعها من الكهف ، من قوله تعالى : ﴿ ولا يظلم ربك أحداً ﴾ .

والذى نلقى عليك شطراً مما سنح لنا ، أن الأسباب والمسببات كلها إنما هى باعتبار حسّنا وحسبّتنا فى ذلك العالم ، فهذا مؤثر ، وهذا متأثر ، أما بالنظر إلى عالم الغيب فلا مؤثر إلا هو ، إلا أن مشاهدتنا لما اقتصرت على هذا العالم فقط ، ولم تتجاوز إلى عالم الغيب ، وإنما عرفناه من جهة الشرع فقط ، نزل التكليف أيضاً بحسب ذلك العالم ، فالعالم الذى فيه التكليف فيه التأثير ، والتأثر أيضاً ، وما ليس فيه تأثير إلا لله الواحد القهار ، ليس فيه تكليف ، فمن أتى بأحكام أحد العالمين على الآخر ، فقد ضلّ وغوى ، ومن أظلم ممن خرق العالم المشهود ، وجعل يبحث فيه عن أحكام الرب الودود ، فالإيرادات التى تعرض على مسألة التقدير ، كلها نقض لمشاهدة نفسه عند التحقيق ، ألا ترى أن الرجل لا يتعطل عن الأسباب لدنياه ، فاذا عرضت له الآخرة تمسك بالتقدير ، وخرق ما شاهده من تأثير الأسباب ، ودخل فى عالم آخر ، والى بما فيه ، وتعلل منه ، مع كونه فى هذا العالم ، وصدق الله العلى العظيم : ﴿ وكان الإنسان أكثر شىء جدلاً ﴾ ، فلو فعل مثله فى دنياه ، فلم يأكل ، ولم يشرب ، ولم يكتسب مالا ، ولم يرفع إلى الأسباب رأساً لكان لنا محل صبر ، ولكنه لما تظهر له الدنيا ، يرى أن الأسباب هى المؤثرة الحقيقية ، وإذا لاح له من أمر الآخرة شىء زعمها معطلة لا تأثير فيها ، فيا لجوره :

أصم عن الشىء الذى لا أريده * وأسمع خلق الله حين أريد

فيرى الأسباب أكسد شىء لعقباه ، وأنفق شىء لدنياه ، فياويلاه وياويلاه .

قوله : [اللهم اعط منفق مال خلفاً] أى بدلاً عنه .

قوله : [اللهم اعط ممسكاً تلفاً] أى اجعل التلف فى ماله ، فلا يحصل له غير النقصان .

باب " المتصدق والبخيل " قوله : [وتعفو أثره] ، أى تمحو آثار أقدامه ، قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ﴾ والظاهر أنها التجارة ، ﴿ ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ كالعشر وغيره ، ثم إن القرآن عمم مما خرج من الأرض ، ولم يشر إلى نصاب فيه ، فدل على مسألة الحنفية من وجوب العشر فى كل ما خرج ، قليلا كان أو كثيراً ، ولذا صرح ابن العربى أن الأسعد بالآية فى هذا الباب هم الحنفية [1] .

---

(١) واعلم أن الشيخ رحمه الله أجمل الكلام فى هذا الموضع ، وتجده مفصلا فى موضع آخر من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى . وكنت أريد أن أعلق تلك الحاشية هناك ، غير أنى لا أذكر ذلك الموضع ، فأردت أن ألحقها ههنا .

فاعلم أن توضيح كلامه ، وتنقيح مرامه على وجه التفصيل لا يتحصل إلا بعد تمهيد مقدمة ، وهى أن ههنا مسألتين نبه صاحب „ الهداية ،، على الفرق بينهما : الأولى : فى وجوب العشر فى كل ما يخرج من الأرض ، الخضراوات وغيرها سواء . والثانية : فى اشتراط النصاب ؛ فالحاصل أن الخلاف فى موضعين : الأول : فيما يجب فيه العشر . والثانى فى قدر يجب فيه العشر ، فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى العموم فيهما ، واختار العموم فى الأجناس ، والعموم فى المقدار كليهما ، فيجب العشر عنده فى الأجناس كلها ، فى قليلها وكثيرها ، بدون اشتراط نصاب ، إلا ما استثناه أصحابنا ، بدليل لاح لهم ، وقد بسطه صاحب „ الهداية ،، فراجعه .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن الحنفية استدلوا من القرآن ، وقالوا : إن قوله تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ يشعر بالعموم فى الطرفين ، فان النص لم يفرق فى وجوب العشر بين مايخرج من الأرض ، ولا أشار إلى اشتراط نصاب فيه ، وزعموا أن القاضى أبا بكر بن العربى مع كونه مالكياً قد وافقهم أيضاً ، والشيخ رحمه الله لم ينازع فى تمسكهم بالنص ، وإنما خالف فيما فهموه من مراد القاضى ، نعم تلك أذواق ، فبعض الناس يغمض عن الظفر بالمقصود ، والآخر يحقق المقام ، ولا يبالى بموافقة أحد ، ولا بمخالفته ، فانه قد يعود من باب توجيه القائل بما لايرضى به قائله ، فها أنا آتيك أولا بعبارته التى ذكرها فى شرحه للترمذى ، وهى التى فهمها الحنفية أنها لهم ، والثانية : ما ذكرها فى تفسيره المعروف „ بأحكام القرآن ،، وهى التى دعا الشيخ رحمه الله إلا تحقيق المقام على خلاف مازعموه ، فأقول : إن القاضى رحمه الله ذكرها فى موضعين : الأولى ، وهى الأصرح عندهم : فى „ باب زكاة الخضراوات ،، الخ ، وهذا نصه : قال الله تعالى : ﴿ وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان ﴾ ، إلى قوله : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ ، فامتن الله على خلقه فى إنبات الأرض ، ثم قال لهم : كلوا مما أنعمت به عليكم ، وآتوا حقه إذا اجتمعتوه بأيديكم ، وآويتموه إلى رحالكم ، فكما خلقه نعمة ، ومكن منه نعمة ، أوجب فيه الحق ، قال مالك : الحق ههنا الزكاة ، وصدق ، ومن قال غير هذا فقد وهم ، وتعين حمل هذا

باب " على كل مسلم صدقة " ، قوله : [ليمسك عن الشر] يعنى إن عجز أن يأتى بصدقة وجودية ، فلا يعجز عن سلبية ، وفيه تنزيل من فن البديع ، كما فى قوله :

وخيل قد دلفت لهم بخيل * تحية بينهم ضرب وجيع

على عمومه ، إلا ماخصه دليل يصح تخصيصه هنالك حسب ما ذكرناه وحققناه هناك . فأما من حمله على عمومه ، فاستثنى الحطب والقصب والحشيش ، فلايقال : إنه تخصيص ، لأنه قال : ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر ، وآتوا حقه﴾ ، فانما أوجب إيتاء الحق فيما يؤكل ، وإلى هذا النحو أشار حماد ، وعليه دار من قال : ماله ثمرة باقية ، ولكنه خصه بالمقتات ، باشارة قوله : ﴿يوم حصاده﴾ وكأنه أشار بيوم الحصاد إلى يوم يرفع إلى الجرين .

يقول العبد الضعيف : وهذه العبارة كلها - كما ترى - فى العموم فى الخارج من الأرض ، لا فى حق العموم فى المقدار ، فانه لم يتعرض فيها إلى العموم الثانى ، ولو بحرف ، ألا ترى أنه يذكره فى باب زكاة الخضراوات وغيرها ، وهو العموم الأول دون الثانى ، وكذلك استثناؤه للحطب والقصب ، يعين مراده فى المستثنى منه ، وهو العموم فى الأجناس والأنواع دون المقدار ، ثم صرح بعد ذلك بتقويته مذهب الحنفية ، فأخذتهم عجلة ، كما تأخذ المرء عند الظفر بالمقصود ، فحملوها على العموم فى المقدار ، وزعموا أنه يؤيدهم فى مسألة اشتراط النصاب أيضاً ، مع أنه لم يتكلم فى تلك المسألة بحرف ، وأقوى المذاهب فى المسألة مذهب أبى حنيفة رحمه الله دليلا ، وأحوطها للمساكين ، وأولاها قياماً بشكر النعمة ، وعليه يدل عموم الآية ، والحديث ، أى « فيما سقت السماء والعيون العشر » ، الخ ، وقد رام الجوينى على تحقيقه أن يخرج عموم الحديث من بين يدى أبى حنيفة رحمه الله ، بأن قال : إن هذا الحديث لم يأت للعموم ، وإنما جاء بتفصيل الفرق بين ما تقل مؤنته وتكثر ، وبدأ فى ذلك وأعاد ، وليس يمتنع أن يقتضى الحديث الوجهين العموم ، والتفصيل ، اه .

وعبارته من الموضع الثانى ذكرها فى „ باب صدقة الزرع والتمر والحبوب „ ، وهذا نصه . إن فى قوله : « فيما دون خمسة أوسق » دليل على أن وجوب الصدقة فى كل شىء يجرى فيه الوسق والصاع ، قال الله تعالى : ﴿وآتوا الزكاة﴾ ، وقال : ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ وقال عليه السلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » فخرج مادون النصاب من الآية ، الخ ، وهذا وإن كان فيه نحو تعرض إلى مسألة النصاب ، إلا أن الآية فيه ليست التى ذكرها فى „ باب زكاة الخضراوات „ والبحث إنما هو فى عمومها ، هل هو فى حق الأنواع والنصاب كليهما ، أو فى حق الأنواع فقط ؟ ثم لايذهب عليك أنه ذكر العموم فى الآية ، والحديث كليهما ؛ ثم رد على الجوينى فى إخراجه عموم الحديث فقط من يد أبى حنيفة رحمه الله ، ولم يتعرض فيه إلى عموم القرآن أصلا ، كما يظهر من تقريره ، فاحفظه ، فانه قد يسرى إلى الوهم أن رده على من أراد أن يخرج من يده عموم الآية ، وليس فيه ذلك ، ولا لوم فيه ، فانه من سجية الإنسان أنه إذا ظفر بمقصوده تأخذه عجلة تمنعه عن الفحص والإمعان ، فهذه عبارته من شرحه للترمذى ، أما عبارته فى تفسيره ، فمن تفسير تلك الآية ص ۳۱۲ - ج ۱ ، وقد أفادت هذه الآية ﴿وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات﴾ الخ وجوب الزكاة فيما سمى الله سبحانه ، وأفادت بيان مايجب فيه من مخرجات الأرض التى أجملها فى قوله

ليس فيه تشبيه الضرب الوجيع بالسلام ، بل فيه تنزيله مكان السلام ، وعليه قوله ﷺ : « من لم يتغن بالقرآن فليس منا » ، يعنى من لم يجعل القرآن مكان غنائه ، فهو كذا ، فينبغى للإنسان أن يريح قلبه بالقرآن ، مكان الغناء ، فان من سجية الإنسان أنه إذا ضجر يسلى همومه بنحو الغناء ، فعلمه الشرع أن الذى يليق به أن يطلب سكون قلبه وراحته من القرآن ، مكان الغناء ، وسماه بعضهم ادّعاء ، وليس بجيد ، ولو سماه قيام الشىء مقام غيره لكان أدلّ على مراده .

" باب قدر كم يعطى " الخ ، قوله : « ومن أعطى شاة الخ » ، إنما ذكرها تبعاً للحديث على عادة المصنف رحمه الله ، فى تراجمه ، وكره الحنفية أن يعطى أحداً قدر النصاب ، وراجع تفصيله من الفقه ، فقد بلغت محلها ، فهو على وزان قوله تعالى : ﴿ حتى يبلغ الهدى محله ﴾ يعنى أن تلك الشاة قد قطعت المسافة التى وجبت لها ، وحاصله أنك أديت زكاته ، وماجاء قبلنا فهو هدية ، وفيه دليل على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين ، ولكنه ليس بمطرد . وفيه استثناء ، فنى " البداية " من البيوع الفاسدة أن المشترى لو ربح بالمبيع فى البيع الفاسد لايطيب له نفعه ، بخلاف البائع فيما ربح فى الثمن ، فإنه يطيب له ، ثم ذكر الفرق بينهما ، وراجع ترجمة الشاه ولى الله " للموطأ " من البيوع ، فانه حرر هناك أصولا لعلها تنفعك فى مواضع ، وأما أنا فلا أدخل فى هذا الباب ، ولا أتعرض إلى بيان الضوابط من قبلى .

واعلم أنه مامن فن إلا ولى فيه رأى غير الفقه ، فانى فيه مقلد صرف ، ولا أرى فيه حقاً ، إلا لمن حصل له الاجتهاد

﴿ ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ وفسرها ههنا ، فكانت آية البقرة عامة فى المخرج كله ، مجملة فى القدر ، وهذه خاصة فى مخرجات من الأرض مجملة فى القدر ، فبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى أمر بأن يبين للناس مانزل إليهم ، فقال : « فيما سقت السماء العشر ، وما سقى بنضح أو دالية نصف العشر » فكان هذا بياناً لمقدار الحق المجمل فى هذه الآية ، وقال أيضاً صلى الله عليه وسلم : « ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة » ، خرجه مسلم وغيره ، فكان هذا بياناً للمقدار الذى يؤخذ منه الحق ، وهو الذى يسمى فى ألسنة العلماء نصابا ، اهـ . فهذه العبارة كما ترى تنادى بأعلى نداء : أنه لم يعتبر العموم فى قوله : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ فى حق النصاب ، وإنما أجراه فى مخرجات من الأرض .

فتلك من مبدعات الشيخ رحمه الله حيث كان الناس يفرحون ويفتخرون بتأييد القاضى لهم ، فلما أبرزه الله على وجه الأرض جاء وكشف عن حقيقة الحال من غير مرية ، ولا دعوة نزال ، فان كنت رب هذه الضالة فخذها من منشد غير ممتن ، وإلا فسوف يأخذها ربها إن شاء الله تعالى .

باب " العرض فى الزكاة " واعلم أن أداء السن المسمى فى الشرع صحيح بالإجماع ، وإنما الخلاف فى دفع القيم ، فجاز عندنا الاستبدال بالقيمة ، إلا فى الهدايا والضحايا ، كما فى "الكنز"، وذلك لأن المقصود هٰهنا الإراقة ، وذا لا يحصل بالقيمة ، وإليه مال البخارى كما صرح به ابن رشيد فى تراجمه ، والشيخ ناصر الدين بن المنير ، والحافظ فى " الفتح "، قوله : قال معاذ لأهل اليمن : ائتونى بعرض ثياب خميص ، أو لبيس [يهناوا] فى الصدقة مكان الشعير والذرة ، قال الحافظ : إنه لم يكن زكاة : بل كان جزية ، قلت : بل ذكر الشعير والذرة تشعر بكونها مسألة العشر دون الجزية ، ومسألة العشر والزكاة عندنا واحدة ، والظاهر أنها كانت صدقة الفطر ، ولا بأس بها عند المصنف رحمه الله على ما علمت من توسعه فى الاستدلال ، فساغ له أن يتمسك من الاستبدال فى صدقة الفطر على جواز الاستبدال فى الزكاة أيضاً .

قوله : [وأما خالد فقد احتبس أدراعه] وهذه القصة طويلة ، وفيها وقف المنقول ، فيحمل على ما اختاره محمد أنه صحيح بشرائطه فى الفقه ، أو يقال : إنه إرصاد ، وهو غير الوقف ، ثم الإرصاد ، وإن لم يبوّبوا له لكنه مذكور فى ذيل المسائل ، ومعناه حبس شيء لمصالح ، كالخيل وغيره ، ثم ليس فيه مايدل على أن الوقف عُدّ من زكاته أولا ، بل فيه أن خالداً ليس عنده شيء تجب عليه الزكاة ، فلم تطلبون منه الزكاة ؟ لا أنه كان وقف ماله فاعتد عن زكاته ، فإنها مسألة أخرى ، لم يبحث عنها هٰهنا ؛ [ولم يستثن] الخ ، أى لم يفصل ، وجعلها كلها سواء ، ثم إن المصنف أخرج حديثاً يدل على الاستبدال صراحة ، ولكنه لا يرد على الشافعية : فإنهم قالوا : إن هذا الاستبدال جائز لورود النص به ، وإنما أنكروا فى غير ما ورد به النص ، فأوجبوا فيه العين خاصة ، ولم يجيزوا بالاستبدال ، إلا أن المصنف تمسك به على العموم ، ثم إن حديث محمد بن عبد الله هذا عن أبيه ، أخرجه المصنف ، ولم يخرجه مسلم . لأن عبد الله بن المثنى الأنصارى منسوب إلى سوء حفظه ، وهو من أخص تلامذة زفر ، فيمكن أن يكون قوياً عنده . أو يكون اعتمد على فقاهته .

قوله : [عشرين درهما أو شاتين] ، وثبت من تلك المعادلة أن الحساب فيه تقريبى .

باب "لايجمع [1] بين متفرق" الخ ، قال الجمهور : إن المراد من المتفرق والمجتمع

---

(١) قلت : ولم أر أحداً بسط الكلام فى شرح هاتين الجملتين ،كما بسطه ابو عبيد ، فألحقه ، إيضاحا للبيان ، ولم أخش من التطويل والإسهاب ، وأثبت محرر القول من غيره أيضاً ، فإن المقام مزال الأقدام ، ولا تجدها فى غير هذا التعليق إن شاء الله تعالى .

بحسب المكان ، أى ما كان متفرقا فى المكان لا ينبغى له أن يجمع فى مكان واحد ، وكذلك ما كان مجتمعاً فى مكان لا ينبغى له أن يفرقه فى أمكنته ، وذلك لأن الجمع والتفريق بحسب الأمكنة مؤثر عندهم فى زيادة الواجب ونقصانه ، وتفصيله أن أربعين شاة لو كانت بين رجلين مناصفة تجب عليها شاة واحدة عند الجمهور ، بشرط الاتحاد فى الأشياء التسع المذكورة فى كتبهم . من الراعى والمرعى والمحلب وغيرها ، حتى لو كانت أربعون شاة لأربعين رجلا ، وكانت متحدة فى الأشياء التسع تجب فيه شاة واحدة أيضاً . ثم اختلف هؤلاء فى اشتراط النصاب لكل وعدمه ،

قال أبو عبيد : وقد تكلمت العلماء فى تفسير الجمع بين المتفرق ، والتفريق بين المجتمع قديماً ، فمنهم الأوزاعى ، وسفيان ، ومالك بن أنس ، والليث بن سعد ، قال : لحدثنى هشام بن إسماعيل الدمشقى عن محمد ابن شعيب عن الأوزاعى ، قال : قوله : « لا يفرق بين مجتمع » ، يقول : لا ينبغى للمصدق إذا كان نفر ثلاثة ، لكل واحد منهم أربعون شاة ، وهم خلطاء أن يأخذ منهم أكثر من شاة واحدة ، ولا يفرق بينها ، ثم يأخذ من كل أربعين واحدة . ثم قال : وقوله : « ولا يجمع بين متفرق » يقول : إذا كان لكل رجل أربعون شاة ، على حدة ، فلا ينبغى لهم أن يجمعوها ، فيجدها المصدق مجتمعة ، فلا يأخذ منها إلا شاة ، والواجب عليهم فيها ثلاث ، هذا قول الأوزاعى ، قال : وأخبرنى ابن بكير عن مالك بن أنس ، فى قوله : « لا يجمع بين متفرق » مثل قول الأوزاعى سواء ، وخالفه فى الوجه الآخر .

قال : وقوله : « لا يفرق بين مجتمع » هو أن يكون الخليطان لهما مائتا شاة وشاة ، فيجب عليهم فى ذلك ثلاث شياه ، فيفرقان غنمهما حتى لا يجب على كل واحد منهما إلا شاة ، فهذا قول مالك ؛ وأما سفيان بن سعيد ، فالذى يروى عنه أصحابنا ـ وهو المعروف من قوله ـ أنه قال فى قوله : « لا يجمع بين متفرق » مثل قول الأوزاعى ، ومالك سواء ، لم يختلفوا فى هذه الخلة .

قال : وأما قوله : [لايفرق بين مجتمع] فانه أن يكون عشرون ومائة شاة لرجل واحد ، فلا ينبغى للمصدق أن يفرقها ثلاث فرق ، ثم يأخذ من كل أربعين شاة ؛ ولكن يأخذ منها جميعاً شاة اوحدة ، لأنها ملك لإنسان واحد ؛ فهذا قول سفيان ـ وعليه أهل العراق ـ ، قال : حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث ابن سعد ، قال : قوله : [لا يفرق بين مجتمع] هى أن تكون أربعون شاة بين خليطين ، فلا يفرق بينهما فى الصدقة ؛ ولكن تؤخذ منهما شاة ، لأنهما خليطان ، قال أبو عبيد : وأحسبه قال فى قوله : [لا يجمع بين متفرق] كقول الآخرين ، فاجتمعوا أربعتهم . الأوزاعى ، وسفيان ، ومالك ، والليث ، فى تأويل الجمع بين المتفرق ؛ واختلفوا فى التفريق بين المجتمع ، فذهب مالك وحده إلى أن النهى فى الخلتين جميعاً ، إنما وقع على أرباب المال ، وتأولهما الآخرون ، إن إحداهما لرب المال ، والأخرى للمصدق . قال أبو عبيد : والوجه عندى فى ذلك مااجتمع عليه هؤلاء ، لأن العدوان لايؤمن من المصدق ، كما أن الفرار من الصدقة لا يؤمن من رب المال ، فأوعز النبى صلى الله عليه وسلم إليهما جميعاً : وهو بين فى الحديث الذى ذكرناه عن سويد ،

فنفاه الشافعي ، كما عرفت من المثال المذكور ، واعتبره مالك ، فلا يجب عنده في الصورة المذكورة شيء ما لم يكن عند كل منهما نصاب تام ، وأما عند الحنفية ، فلا عبرة بالاتحاد في هذه الأشياء ، ولا تأثير له ، وإنما الاعتبار بالملك ، ويسمى الأول بخلطة الجوار ، فإنها ليست بخلطة في الحقيقة ، وإنما اعتبرت من جهة المكان فنسبت إليه ، وإنما تصح هذه الخلطة عندهم عند الاتحاد في الأشياء المذكورة ، ويسمى الثاني بخلطة الشيوع ، وهي الخلطة بحسب الملك ، فاذا كانت لرجلين

ابن غفلة حين حدث عن مصدق النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن في عهدي أن لا أفرق بين مجتمع ولا أجمع بين متفرق فقد أوضح لك هذا : بأن النهي للمصدق ، وقوله : حذار الصدقة : يبين لك أن النهي لأرباب المال ، فاذا كانت الماشية بين خليطين ، فان فيها بين أهل الحجاز ، وأهل العراق ، والشام اختلافاً في التأويل ، وفي الفتيا ، مع آثار جاءت بتفسيرها .

قال : حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة ، قال : كتب إلي يحي بن سعيد : أنه سمع السائب بن يزيد يحدث عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « الخليطان ما اجتمع على الفحل والمرعى والحوض » .

قال أبو عبيد : قال أبو الأسود : وكل شيء حدث به ابن لهيعة عن يحي ، فانما هو كتاب كتب به إليه ، قال : حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن يحي بن سعيد ، قال : الخليطان ما اجتمع على المرعى والحوض والفحل ، ولم يسنده الليث .

قال : وحدثنا هشام بن إسماعيل عن محمد بن شعيب ، قال : سمعت الأوزاعي يقول : إذا جمعهما الراعي ، والفحل ، والمراح فذلك الخليطان .

قال : وحدثنا يحي بن بكير عن مالك بن أنس ، قال : الخليطان أن يكون الراعي واحداً ، والفحل واحداً ، والمراح واحداً ؛ قال : والخليطان في الإبل مثل ذلك .

قال أبو عبيد : وهذا كله قول أهل الحجاز ، وأهل الشام : إن الخليطين يجمع مالهما في الصدقة ، وتفسير ذلك : أن تكون ثمانون شاة بين نفسين أو خليطين ، أو يكون عشرون ومائة شاة بين ثلاثة نفر ، وهم خلطاء في المرعى ، والفحل ، والمورد ، فليس يكون فيها كلها عندهم إلا شاة واحدة ، يلزم كل واحد منهم سهم من قيمة تلك الشاة ، على قدر حصته من عدد الغنم ، فهذا عندهم هو تأويل قوله : [لا يفرق بين مجتمع] ، وتأويل قوله : [وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية] ، وخالفهم سفيان ، وأهل العراق في التفسير ، فقالوا : إنما التفريق بين المجتمع ، والجمع بين المتفرق على الملك ، لا على المخالطة ، فقالوا : في ثمانين شاة ـ بين خليطين ـ شاتان ؛ وفي عشرين ومائة ـ بين ثلاثة خلطاء ـ ثلاث شياه .

قال أبو عبيد : والذي عندي في ذلك ما تأوله أولئك ، للحديث الذي ذكرناه عن ابن لهيعة مرفوعاً مفسراً ، في المرعى ، والحوض ، والفحل ، مع ما فسره يحي بن سعيد ، والأوزاعي ، ومالك ، والليث ؛ ويصدّق ذلك كله الحديث الذي يحدثه معاوية بن حيدة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ثمانون شاة ، وليست بمتميزة فى الأملاك ، تجب فيها شاتان عندنا ، ونقح بعضهم الخلاف المذكور بأن الزكاة عند الجمهور على القطائع ، وعند الحنفية على الملاك ، وتمسك الجمهور بالحديث المذكور ، فانه يدل على أن الجمع والتفريق بحسب المكان مؤثر ، ولذا نهى عنهما . فأجاب عنه الحنفية ، وقالوا : معناه عندنا لا يجمع بين متفرق ، أى باعتبار الملك ، فاذا كان الملك متفرقاً لا يجمع ، كخمس من الإبل لرجلين ، وحال عليها الحول ، فلا يجعلها المصدق كملك رجل واحد ، لتجب عليه الصدقة ، فحملوه على خلطة الشيوع .

قال : حدثنا ابن أبي زائدة عن بهز بن حكيم بن معاوية عن أبيه عن جده ، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول : « فى كل إبل سائمة ، فى كل أربعين منها ابنة لبون ، لاتفرق عن حسابها » ، قال أبوعبيد : فاذا كانت هذه الأربعون من الإبل بين خلطاء ثمانية ، لكل واحد منهم خمس ، فان الذى يجب عليها ـ فى قول من نظر إلى الملك ـ ثمان من الغنم (*) عن كل رجل شاة . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « فى كل أربعين بنت لبون ، لاتفرق عن حسابها » ، فأى تفريق أشد من نقلها من أسنان الإبل إلى الغنم ؟ وهو صلى الله عليه وسلم لم يشترط فى حديثه : إذا كانت ملك واحد ، ولا أكثر منه ، إنما ذكر عددها مجتمعة ؛ وإنما ذهب من نظر فى الملك تشبيها بصدقة الذهب ، والورق ، والحب ، والثمار ؛ وقد جاءت السنة فى الماشية بخصوصية لها دون غيرها ؛ ألا تراه صلى الله عليه وسلم لم يشترط النهى عن الجمع بين المتفرق ، والتفريق بين المجتمع ، ولم يأمر بتراجع الخليطين إلا فى المواشى خاصة ، فاذا صيرت سنتها كسنة غيرها بطل شرطه فيها ، ولما كان لما سن من ذلك معنى ؛ وليس لأحد إبطال هذا القول من سننه ، ولاتقاس السنن بعضها ببعض : ولكن تمضى كل سنة على جهتها .

قال أبو عبيد : وكل هذا الذى حكينا عنهم فى أمر الخلطاء ، فانما ذلك أن يكون كل واحد من الخليطين مالكا لأربعين شاة فصاعداً .

فأما إذا كان أحد الخليطين لايبلغ ماله أربعين ، فان الأوزاعى ، وسفيان ، ومالك بن أنس اجتمعوا على أنه لاصدقة عليه ؛ قالوا : وتكون الصدقة على الآخر المالك للأربعين ، فما زادت ، ولا مرجع له على الآخر بشىء فى قولهم ؛ وخالفهم الليث بن سعيد ؛ فقال : إذا كملت الأربعون بين خليطين ففيها شاة عليهما ؛ قال : وهو تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لايفرق بين مجتمع » ، وتكون هذه الشاة بينهما على قدر حصصهما من الغنم .

قال أبو عبيد : وتفسير ذلك أن يكون لأحدهما ثلاثون ـ شاة ـ وللآخر عشر ، فتجب عليهما شاة ، ثم يتراجعان ، وهو أن يرجع صاحب العشر على رب الثلاثين بربع قيمة الشاة ، حتى يكون إنما يلزمه ربعها ، ويلزم الآخر ثلاثة أرباعها ، على قدر أموالها ؛ فان كانت الشاة المأخوذة فى الصدقة من مال صاحب العشر رجع على صاحب الثلاثين بثلاثة أرباع قيمتها ، وإن كانت من مال صاحب الثلاثين رجع على صاحب

(*) وليتأمل فى هذا ، فهل يستقيم ماذكره على مذهب الحنفية ؟ ؟ ؟ [من المصحح البنورى]

قوله : [خشية الصدقة] ، والخشية خشيتان : خشية الساعی ، وخشية المالك ، وكذلك النهی نهيان : النهی عن جميع المتفرق ، والنهی عن تفريق المجتمع ، فحصل من ضرب الاثنين فی الاثنين أربعة أقسام : النهی عن جمع المتفرق للساعی والمالك ، وكذلك النهی عن تفريق المجتمع لهما ، مثال الأول : كخمس من الإبل بين اثنين ، وحال عليها الحول ، وأراد الساعی أن يأخذ منها الصدقة ، فجمع بين الملكين ، وعدهما كملك رجل واحد ، ليس له ذلك ، ومثال الثانی : كثمانين من الغنم بين

العشر بربع قيمتها ، فی مذهب الليث وتفسيره ، فهذا وما أشبهه تأويل قوله : « وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية » فی مذهب قول الليث ، وأما الأوزاعی ، ومالك فذهبا إلى أن معنى هذا : إنما هو إذا بلغ ملك كل واحد منهما أربعين فزائداً ؛ وذلك كخليطين بينهما مائة شاة ، لأحدهما ستون ، وللآخر أربعون ، ففيها على فولها شاة واحدة ، يكون على صاحب الأربعين خمساها ، وعلى رب الستين ثلاثة أخماسها : وقال سفيان : وأهل العراق سوى ذلك كله فی المسألتين جميعاً ، قالوا فی الأربعين ـ بين خليطين ـ : لاشیء على واحد منهما ، فخالفوا الليث فی هذا الموضع ، وقالوا فی المائة ـ بين الخليطين ـ : فيها شاتان ، على صاحب الأربعين واحدة ، وعلى صاحب الستين أخرى ؛ وتركوا التراجع بينهما ، فخالفوا الأوزاعی ، ومالكا ههنا .

قال أبو عبيد : وأنا مبين مذهب كل واحد منهما إن شاء الله :

أما قول الأوزاعی ، ومالك ، فانهما نظرا فی الأربعين ، فما دونها ، إلى الملك ، ولم يعتدا بالمخالطة ، ونظرا فی الزيادة على الأربعين إلى المخالطة ، ولم يعتدا بالملك ؛ وفی هذا القول مافيه ، وأما أهل العراق ، فقولهم يشبه أوله آخره ، فی نظرهم إلى الملك ، وتركهم الاعتداد بالمخالطة إلا أن فی ذلك إسقاط سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم (*) ، وقول عمر بن الخطاب فی التراجع بين الخليطين ، وليس لأحد ترك السنة .

وأما قول الليث ، فانه عندی متبع للحديث فی مراجعة الخليطين ؛ وهو مع هذا يوافق قوله بعضه بعضاً ، ولا يتناقص تركه النظر إلى الملك فی قليل ذلك وكثيره ، واعتماده على المخالطة والاجتماع فی الأربعين ، فصاعداً .

ومما يحسن قوله : ماذكرنا عن عمر فی صدقة الغنم ، حين أمر أن يعتد عليهم بالبهمة ، لما يدع لهم من الماخض ، والربی ، والفحل ، وشاة اللحم ؛ فرأى أنه يلزمهم التغليظ ، كما كانت لهم الرخصة ، يقول الليث ، أو من احتج له . فكذلك الخليطان ، إذا كانت بينهما أربعون لزمها التغليظ ، فكانت عليهما الصدقة ، كما تكون لهما الرخصة ، فی ثمانين شاة بينهما . ثم لا يكون عليها فيهما إلا واحدة ، وكذلك عشرون ومائة بين ثلاثة خلطاء لا يكون عليهم فيها إلا شاة ، على كل واحد منهم ثلثها ، فيكون هذا بذاك ، وقد روی عن طاوس ، وعطاء قول سوى ذلك كله .

(*) هذا مبنی على عدم غوره و مسلك أهل العراق ، كما أشير إليه سابقاً ، ولو أمعن نظره فيما قالوا وما فرعوا عليه لما قال ذلك . [البنوری المصحح]

رجلين ، فأراد أن لا تجب عليهما إلا شاة واحدة ، فجعل ملكاهما كملك رجل واحد ، لتتغير

قال : حدثني حجاج عن ابن جريج ، قال : أخبرني عمرو بن دينار عن طاوس ، قال : « إذا كان الخليطان يعلمان أموالهما لم يجمع مالهما في الصدقة » قال : فذكرته لعطاء فقال : ماأراه إلا حقاً .

قال أبو عبيد : وتأويل ذلك : في أربعين شاة تكون بين اثنين ، يقولون : فان كانا شريكين ، وكانت الغنم بينهما شائعة غير مقسومة فعليهما الصدقة ، لأن مال كل واحد منهما ليس بمعلوم من مال شريكه ، فاذا كان المالان معلومين ، وهما مع هذا خليطان ، فلا صدقة عليهما ، ففرقا الحكم فيما بين الشركاء والخلطاء ، ولا أعلم أحداً يقول اليوم بهذا

قال أبو عبيد : وقد قال بعض أهل العراق بسوى ماقصصنا : قال الخليطان : هما الشريكان بأعيانهما اللذان لا يعرف هذا ماله من مال صاحبه ، وذلك كعشرين ومائة شاة بين نفسين لأحدهما ثلثاها ، وللآخر ثلثها ، وهي مشاعة بينهما غير مقسومة ، فان المصدق يأخذ منها شاتين ، فيرجع صاحب الثلثين ـ لأنه مالك لثمانين شاة ـ على صاحب الثلث ، لأن ملكه إنما يكون أربعين شاة ، فيأخذ منه ثلاث شياه ، وذلك أنه يقول : قد أخذ من مالي شاة وثلث ، وأخذ منك ثلثا شاة ، فالواجب عليك مثل الذي يجب على سواء ، إنما هو شاة على ، وشاة عليك ، فلهذا يرجع عليه بالثلث [من ص ۳۹۳ إلى ص ٤٠٠ ""كتاب الأموال ""]

قال الخطابي : وقد اختلف في تأويله ، فقال مالك : هوأن يكون لكل رجل أربعون شاة ، فاذا أظلهم المصدق جمعوها لئلا يكون فيها إلا شاة واحدة « ولايفرق بين مجتمع » أن الخليطين إذا كان لكل واحد منهما مائة شاة وشاة ، فيكون عليهما فيه ثلاث شياه ، فاذا أظلهما المصدق فرقا غنمهما ، فلم يكن على كل واحد منهما إلا شاة .

وقال الشافعي : الخطاب في هذا خطاب للمصدق ولرب المال معاً ، وقال : الخشية خشيتان : خشية الساعي أن تقل الصدقة ، وخشية رب المال أن تكثر الصدقة ، فأمر كل واحد منهما أن لا يحدث في المال شيئاً من الجمع والتفريق ، خشية الصدقة : قوله : [وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية] فمعناه أن يكونا شريكين في إبل يجب فيها الغنم ، فوجد الإبل في يدي أحدهما ، فتؤخذ منه صدقتها ، فانه يرجع على شريكه بحصته على السوية ، وفيه دلالة على أن الساعي إذا ظلمه فأخذ منه زيادة على فرضه ، فانه لايرجع بها على شريكه ، وإنما يغرم له قيمة ما يخصه من الواجب دون الزيادة التي هي ظلم . وذلك معنى قوله : [بالسوية] ، وقد يكون تراجعهما أيضاً من وجه آخر ، وهو أن يكون بين رجلين أربعون شاة لكل واحد منهما عشرون ، وقد عرف كل واحد منهما عين ماله ، فيأخذ المصدق من نصيب أحدهما شاة ، فيرجع المأخوذ من ماله على شريكه بقيمة نصف شاة ؛ وفيه دليل على أن الخلطة تصح مع تميز أعيان الأموال ، وقد روي عن عطاء ، وطاوس أنهما قالا : إذا عرف الخليطان كل واحد منهما أموالهما فليسا بخليطين .

وقد اختلف مالك ، والشافعي في شرط الخلطة ، فقال مالك : إذا كان الراعي والفحل والمراح واحداً فهما خليطان ، وكذلك قال الأوزاعي .

الفريضة من شاتين إلى شاة واحدة ، ليس لهما ذلك، ومثال الثالث :كان لرجل واحد ثمانون شاة ،

وقال مالك : فان فرقهما المبيت هذه فى قرية وهذه فى قرية فهما خليطان :

وقال الشافعى : إن فرق بينهما فى المراح فليسا بخلطين ، واشترط فى الخلطة المراح والمسرح والسق ، واختلاط الفحولة . قال : إذا افترقا فى شىء من هذه الخصال فليسا بخليطين ، إلا أن مالكا قال : لايكونان خليطين حتى يكون لكل واحد منهما تمام النصاب ، وعند الشافعى إذا تم بمالهما نصاب ، فهما خليطان ، وإن كان لأحدهما شاة واحدة ، انتهى : [ص ٢٨ - ج ٢ ،، معالم السنن ،،]

قال ابن الهمام : وقد اشتمل كتاب الصديق ، وكتاب عمر على هذه الألفاظ ، وهى : ما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية ، ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ، ولا بأس ببيان المراد ، إذا كان مبنى بعض الخلاف ، وذلك إذا كان النصاب بين شركاء ، وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح ، والمرعى ، والمراح ، والراعى ، والفحل ، والمحلب ، تجب الزكاة فيه عنده ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « لايجمع بين متفرق » ، الحديث ، وفى عدم الوجوب تفريق المجتمع ، وعندنا لا تجب ، وإلا لو وجبت على كل واحد فيما دون النصاب لنا هذا الحديث ، ففى الواجوب الجمع بين الأملاك المتفرقة ، إذ المراد الجمع والتفريق فى الأملاك ، لا الأمكنة ، ألا ترى أن النصاب المفرق فى أمكنة مع وحدة الملك تجب فيه ؟ ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعى أن يجعلها نصابين ، بأن يفرقها فى مكانين ، فمعنى « لايفرق بين مجتمع » أنه لا يفرق الساعى بين الثمانين مثلا ، أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين ، وثلاثة ، « ولا يجمع بين متفرق » ، لا يجمع مثلا بين الأربعين المتفرقة بالملك ، بأن تكون مشتركة ليجعلها نصاباً ، والحال أن لكل عشرين ، قال : « وما كان بين خليطين » الخ ، قالوا : أراد به إذا كان بين رجلين - إحدى وستون - مثلا من الإبل ، لأحدهما ست وثلاثون ، وللآخر خمس وعشرون ، فأخذ المصدق منهما بنت لبون وبنت مخاض ، فان كل واحد يرجع على شريكه بحصة ما أخذه الساعى من ملكه زكاة شريكه ، والله أعلم ، انتهى . [ص ٤٩٦ - ج ١ ،، فتح القدير ،،]

وفى ،، المعتصر ،، ص ٨٥ - ج ١ : تنازع أهل العلم فى المراد بهذا الحديث تنازعاً شديداً ، حكى المزنى عن الشافعى أن الشريكين اللذين لم يقسما الماشية خليطان ، وقد يكونان خليطين بتخالط ما شيتهما من غير شركة ، لكن لا يكونان خليطين حتى يريحا ويسرحا ويحلبا ويسقيا معاً ، وتكون فحولهما مختلطة ، فاذا كانا هكذا صدقا صدقة الواحد فى كل حال ، ولا يكونان خليطين حتى يحول الحول عليهما من يوم اختلطا ، ويكونان مسلمين : وإن تفرقا فى شىء مما ذكرنا ، قبل أن يحول الحول ، فليسا بخليطين ، ويصدقان صدقة الاثنين ، ومعنى قوله : [لا يفرق] إلى آخره ، لا يفرق بين ثلاثة خلطاء فى عشرين ومائة . وإنما عليهم شاة ، لأنها إذا فرقت كان فيها ثلاث ، « ولا يجمع بين مفترق » ، رجل له مائة وشاة ، ورجل له مائة شاة ، فاذا زكيا مفترقين ففيهما شاتان ، وإذا جمعتا ففيهما ثلاث شياه ، فالخشية خشية الساعى . أن تقل الصدقة ،

أى مجتمعة فى ملك رجل واحد، وأراد الساعى أن يأخذ منها شاتان، فجعلها كأنها فى ملك رجلين :

وخشية رب المال أن تكثر الصدقة، قال الشافعى : ولم أعلم مخالفاً فيما إذا كان ثلاثة خلطاء، لو كانت لهم مائة وعشرون شاة، أخذت منهم واحدة، وصدقوا صدقة الواحد، فنقصوا المساكين شاتين من مال الخلطاء الثلاثة الذين لو يفرق مالهم كان فيه ثلاث شياه، لم يجز، إلا أن يقولوا : لو كانت أربعون بين ثلاثة كانت عليهم شاة، لأنهم صدقوا الخلطاء صدقة الواحد، وهكذا القول فى الماشية كلها والزرع والحائط : وأبوحنيفة وأصحابه يقولون فى قوله : [لا يفرق بين مجتمع] : هو أن يكون للرجل مائة وعشرون شاة، فيكون فيها شاة واحدة، فان فرقها المصدق فجعلها أربعين أربعين كان فيها ثلاث شياه، «ولا يجمع بين مفترق»، هو رجلان يكون بينهما أربعون شاة، فان جمعها كان فيها شاة، وإن فرقها عشرين عشرين لم يكن فيها شيء، قلت : فلو كانا متفاوضين لم يجمع بين أغنامهما ؟ قال : نعم لا يجمع بينها، وهو قول سفيان الثورى، فالذى ذكر عن أبى حنيفة . والثورى دل على أنهما لم يراعيا الاختلاط، ولكنهما يراعيان الأملاك، فدل هذا على أن ما ذكره الشافعى من أنه لا يعلم مخالفاً إذا كان ثلاثة خلطاء . إلى آخره، قد كان فيه من المخالفين، ك القول من ذكرناه، فاندفع ما احتج به لمذهبه، ثم إن الله تعالى ذكر الزكاة مثل ما ذكر الصلاة، والصيام، والحج، فقال : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ و ﴿ من شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ و ﴿ لله على الناس حج البيت ﴾، وكل ما افترض من هذه الأشياء تبين به كل مكلف عمن سواه . من غير اختلاط، فكذا الزكاة، ودل على أن الحكم للملك قوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم ﴾ الآية . فان أحداً لا يطهر بمال غيره، بل بمال نفسه، فان قيل : فما معنى قوله عليه السلام : «وما كان من خليطين فانهما يتراجعان» ؟ قلنا : يكون رجلان لهما مائة وعشرون شاة، لأحدهما ثلثاها، وللآخر ثلثها، فيحضر المصدق فيطالبهما بصدقتها، ولا يكون عليه انتظار قسمتها بينهما، فيأخذ منها شاتين، فيعلم أنه قد أخذ من حصة صاحب الثمانين شاة وثلث شاة - وهو الذى كانت عليه شاة واحدة - وأخذ من حصة صاحب الأربعين ثلثى شاة - وهو الذى كان عليه من الصدقة شاة واحدة - فالباقى من حصة صاحب الثمانين ثمان وسعون شاة وثلثا شاة، والباقى من حصة صاحب الأربعين فى غنمه تسع وثلاثون شاة وثلث شاة، فيرجع صاحب الأربعين بثلث الشاة التى أخذت من غنمه من الزكاة التى كانت على صاحبه، حتى ترجع حصة صاحب الثمانين إلى تسع وسبعين، وحصة صاحب الأربعين إلى تسع وثلاثين . وهذا أولى من التأويل الذى ذكرناه قبل؛ وأما مالك فمذهبه فى ذلك أن تفسير قول عمر : «لا يفرق بين مجتمع» . أن الخليطين يكون لكل واحد منهما مائة شاة وشاة، فيكون عليهما فى ذلك ثلاث شياه، فاذا أظلهما المصدق فرقا غنمهما . فلم يكن على كل واحد منهما إلا شاة واحدة . فنهى عن ذلك . قال مالك فى الخليطين : إذا كان الراعى واحداً، والمراح واحداً، والدلو واحداً، فالرجلان خليطان . ولا تجب الصدقة على الخليطين حتى يكون لكل واحد منهما ماتجب فيه الصدقة : تفسير ذلك : أنه إذا كان لأحد الخليطين أربعون شاة، وللآخر أقل من أربعين شاة لم يكن على الذى له أقل من أربعين شاة صدقة . وكانت الصدقة على الذى له أربعون . وإن كان لكل واحد

ليس له ذلك ، ومثال الرابع : كان لرجل أربعون شاة ، فأراد أن لا تجب عليه الصدقة ، فجعلها كأنها فى ملك رجلين ، ليس له ذلك ، ولعلك علمت منه النهى فى الحديث ، يصلح أن يكون للساعى ، أو للمالك ، أو لكليهما على مختار الحنفية (١) .

قوله : [وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية] أى إذا حضر الساعى بعد تمام الحول ، فإنه يأخذ الواجب من المجموع ، ولا ينتظر تقسيمهما ، ولكن على الخليطين أن يتراجعا بينهما بحسب الحساب ، مثلا : لو كان بين رجلين إحدى وستون إبلا : ست وثلاثون سهماً منها لواحد ، والباقى للآخر ، فجاء الساعى وأخذ بنت لبون ممن كان له ست وثلاثون سهماً ، وبنت

منهما من الغنم ماتجب فيه الصدقة جميعاً ، فكان لأحدهما ألف شاة أو أكثر ، أو أقل ، مما تجب فيه الصدقة ، وللآخر أربعون شاةأو أكثر فهما خليطان يترادان بينهما بالسوية على الألف بحصتها ، وعلى الأربعين بحصتها - يعنى من الزكاة - التى تجب فيها لوكانت لواحد ، وهذا مما لا إشكال فيه ، لأنه لايخلو من أحد وجهين : إما أن تكون الخلطة لها معنى ، ويرجع الخليطان فيها إلى أن يكونا كالرجل الواحد ، فيكون القول فى ذلك ماذهب إليه الشافعى فيه ، أو تكون الخلطة لامعنى لها ، ويكون الخليطان بعدها ، كما كانا قبلها ، فيكون على كل واحد منهما فى غنمه ما يكون عليه فيها ، لو لم يكن بينه وبين غيره فيها خلطة ، فيكون الأمر فى ذلك كما قاله أبو حنيفة ، والثورى فيه : ثم يرجع إلى ماقد ذكره الشافعى فى الخليطين ، أنهما وإن عرف كل واحد منهما ماله بعينه أن تكون فحولها واحدة ، ومسرحهما واحداً ، وسقيهما واحداً ، أنهما يكونان بذلك خليطين فكان هذا مما لانعقله ، وكيف يكونان خليطين ، وكل واحد منهما بائن بماله من مال صاحبه ؟! فان قيل : فالخلطة فى الفحول ، وفى المراح ، وفى الأشياء التى ذكرناها ، قيل له : وهل الزكاة فى تلك الأشياء ؟ إنما الزكاة فى المواشى أنفسها ، ولسا خليطين فيها ، وقد تقدمك وتقدمنا من أهل العلم من خالف ماذهبت إليه فيه من ذلك ، ماروى عن طاوس ، قال : إذا كان الخليطان يعرفان أموالهما فلا يجمع بينهما فى الصدقة ، فأخبر بذلك عطاء ، فقال : ماأراه إلا حقاً ، فلم يراعيا فى ذلك حلباً ، ولا فحلا ، ولا سقياً ، ولا مراحاً ، ولا دلواً ، ولا يقال : نعنى إذا لم نعرفا مالهما أن يجمع بينهما فى الصدقة ، لأنه يحتمل أن يجمع بينهما حتى يؤخذ أحداً واحداً . . . احعا سهما فى المأخوذ منهما ، وبه نقول .

وراجع كلام ابن رشد من « البداية » من : ص ٢٢٥ إلى : ص ٢٢٦ ، فانه أيضاً يحوى على فوائد .

(١) قول العبد الضعيف : وتفصيل الأمثلة أخذته من « البدائع » قال القاضى أبو بكر بن العربى : عندى أن المخاطب الطائفتان جميعا ، فلا يحل لرب المال أن يفرق غنمه من خليطه لتقل الصدقة ، أو جمعها لذلك ، ولا للساعى أن يفرق حملة الغنم المجتمعة لتكثر له الصدقة ، يبين ذلك قوله فى الحديث : مخافة الصدقة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : المخاطب الساعى ، لأن الخلطة عنده لاتؤثر ، اهـ . قلت : ... أن الأمر خلاف مانسبه القاضى الى إمامنا الأعظم .

مخاض ممن كان له خمس وعشرون سهماً . فانهما يتراجعان بينهما ، فان كل ما يأخذه الساعى يكون مشتركا بينهما بهذه النسبة ، فيجب على من له ست وثلاثون سهماً أن يرد خمساً وعشرين من بنت اللبون إلى صاحبه ، وكذلك يجب على صاحبه أن يرد ستاً وثلاثين سهماً من بنت المخاض إلى صاحبه ، ولعلك فهمت منه أن التراجع يتسقيم على مذهبنا أيضاً ، وابن حزم لما لم يدرك حقيقة مذهب أبى حنيفة رحمه الله زعم أن التراجع لا يستقيم على مذهبنا ، بل أقول : إنه أصدق على مذهبنا ، فان الزكاة عند الجمهور على القطائع ، فالنصاب فى الصورة المذكورة عندهم واحد ، والواجب فيه عندهم الجذع ، فيأخذه الساعى ، ويرجع صاحب الجذع على الآخر بقدر حصة ، فإن الجذع على هذا التقدير ليس مشتركا بينهما لعدم الشركة ملكا ، بل ذهب من واحد منهما . فيرجع مالكه على صاحبه بقدر ماأدى عنه لامحالة ، وحينئذ لم يصدق التفاعل ، فإنه يقتضى الشركة فى الفعل . ولا رجوع هٰهنا ، إلا من جانب واحد ، وهو مالك الجذع ، أما على مذهبنا فالتفاعل على ظاهرها ، كما علمت ، فيلزم عليهم أن يأخذوا التفاعل باعتبار اختلاف الأزمان ، أى قد يرجع هذا على هذا ، وقد يرجع ذلك على هذا ، فان الواجب الذى أخذه مالك قد يكون ملكا لهذا ، وقد يكون ملكا لذلك . وكل من يكون له الملك يرجع على صاحبه ، فاستقام التراجع على مذهبهم أيضاً . إلا أنه بنوع من التأويل ، وهو صادق على مذهبنا بدون كلفة ، وراجع الأمثلة من " قاضى خان " . وأما ما فى الحواشى فهو مثال على مذهب الشافعية .

والحاصل أن الجمهور أخذوا القطعتين فى خلطة الجوار[1] . والحنفية حملوها على خلطة الشيوع ، فوقعوا فى بعد من ألفاظ الحديث ، فان الجمع والتفريق لا يتبادر منه إلا ما كان بحسب المكان ، ولا يأتى هذا التعبير فى الجمع والتفريق ملكا ، فأقول : إن الجملة الأولى فى خلطة الجوار ، كما قالها الشافعية ، والثانى : فى خلطة الشيوع ، فوافقتهم فى التعبير . وخالفتهم فى المسألة ، بأن النهى عن خلطة الجوار عندهم لكونها مؤثراً . وقلت : بل لكونها مفضياً إلى التخليط والتلبيس فى الحساب ، فان الشياه إذا كانت ترعى فى مراعى مختلفة ، فجمعها فى مرعى واحد لا يوجب ذلك تغييراً فى الفريضة أصلا ،

---

(١) قلت : ما كنت أفقه فى العبرة بخلطة الجوار معنى ، حتى رأيت القاضى أبا بكر العربى قرره فى „ شرح الترمذى „ فحينئذ أدركت ما فيه من التفقه ، قال : وقال أبو حنيفة : الخليط هو الشريك ، وأما اجتماع الأموال مع انفصال الأملاك فى الأعيان فلا تراعى ، وهى مسألة عسيرة لا يفهمها إلا من لحظ الأحوال ، وراعى الألفاظ ، وذلك أن العادة جارية بين الناس بالاشتراك فى الأملاك ، وجارية فى الاشتراك فى المسارح والمساقى والمبارك ، ثم اتفقوا بالاجماع على الراعى والدلو وفى الفحل . الخ . وحينئذ ظهر أن عبرة هذه الخلطة باعتبار جريان العرف بينهم ، وإلا فلا يظهر فيه معنى الخلطة أصلا .

لكنه فعل لغو لافائدة فيه ، نعم ربما أمكن أن يفضى إلى التخليط فى الحساب ، فنهى عنه ، وأما عند الجمهور فالنهى عنهما لكونهما مؤثرين فى تغيير الفريضة ، على ماعلمت تفصيله ، وأما الجملة الثانية فقد أخذتها فى خلطة الشيوع ، وإنما حملنى على هذا الفك تغاير شاكلتى الجملتين ، فان الظاهر أنه موضع الإضمار ، لمضى ذكر الخليطين قبل ذلك ، فينبغى أن يكون : وهما يتراجعان بالسوية ، ولكنه وضع المظهر موضع المضمر ، وعبر عنهما بالخليطين ، فاستبان لى أن الأولى فى خلطة الجوار ، والثانية فى خلطة الشيوع .

قوله : [قال طاوس ، وعطاء : إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع مالهما] أراد به نفى خلطة الجوار ، واعتبار الخلطة باعتبار الملك .

قوله : [وقال سفيان : لاتجب حتى يتم لهذا أربعون ، ولهذا أربعون] وهو وإن كان يحتمل الشرحين فان بعض القائلين بخلطة الجوار أيضاً شرطوا النصاب ، فان كان الواجب عنده فى الصورة المذكورة شاة واحدة ، فهو مذهب الآخرين ، وإن كان شاتين ففيه موافقة للحنفية ، لكن مايظهر بعد التعمق فيما قاله الطحاوى فى "مشكله" من مذهب سفيان : أن سفيان موافق للحنفية ، فعليه ينبغى أن يحمل كلامه ، وإليه ذهب البخارى ، وابن حزم ، كما يظهر من كلام ابن رشد فى "قواعده"، ونقل العينى أيضاً عبارة ابن حزم ، إلا أنها غير مفصحة [1]

---

(۱) قطعة من مذكرة الشيخ فى نصاب زكاة الإبل ، وبيان معانى الأحاديث المروية فى هذا الباب ؛ وتشييد مذهب الحنفية ، بحيث يزول عنه الارتياب : أتينا بها إتحافاً للعلماء المهرة ، فليراجعوا المظان المذكور فيها ، أما أنا فلم أنتهز فرصة لتفصيلها ؛ قال الشيخ رحمه الله تعالى :

وعندى أن حديث على عند أبى داود ، وغيره مرفوعاً : فاذا زادت واحدة ـ يعنى واحدة وتسعين ـ ففيها حقتان طروقتا الفحل ، إلى عشرين ومائة ، فان كانت الإبل أكثر من ذلك ، ففى كل خمسين حقة ، صححه ابن القطان كما فى ,,نصب الراية،، ص ۳۹۰ ـ ج ۱ ، راجع ,,الهداية،، ص ۲۳۸ ـ ج ۱ [طبع الهند] ، راجع كلام البخارى فى ,, باب زكاة الذهب والورق ،، عند الترمذى ، وراجع مافى ,, الفتح ،، ص ۳٦ ـ ج ۱۲ من رواية البخارى : ص ٤۳۸ ـ ج ۱ ؛ وتخريج البخارى لرواية عبد الله بن المثنى معارض بترك مسلم إياها لهذا الوجه ، وليس الأمر كما ذكر فى ,,الفتح،، ص ۱۵۰ ـ ج ٦ ، وإنما كان فى الكتاب نصب الصدقات ، وراجع ,, الكنز ،، ص ۳۰۵ ج ۳ ، و ص ۱۰۸٤ ـ ج ۲ [خ] ، و ,,مقدمة التعلق الممجد،، ص ۱۳ ، و ,, معانى الآثار،، من لايقتل مسلم بكافر ، و ,,الفتح،، ص ۵۱٤ ـ ج ۹ ، وكلام ابن حزم فى ,, الجوهر،، ص ۲۹۰ ـ ج ۱ ، وصححه ابن جرير ، كما فى ,,الكنز،، ص ۳۰۷ ـ ج ۳ : وهذا الذى أراده : ص ۱۰۰ مسند ابن معين مما نظهر ، كما نقله المنى : ص ۱۸۷ ـ ج ۳ حجة للحنفية فى نصاب الإبل ، ولذا إنما اكتفى بخمسين ، لأنه يستأنف عليه ، والأربعون واقع فى الطريق ، والمعروف ، فى الحساب هو الاستئناف

باب " زكاة الإبل " قوله : [ويحك ! إن شأنها ـ الهجرة ـ شديد] ، قال سيبويه : إن الويل لمن يستحقه ، وويحك لمن لايستحقه.

واعلم أن هذا الحديث صريح فى أن الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام لاتجب مطلقاً ، وإن كانت عزيمة إذا وجد دار الإسلام على وجهه ، أما القرآن فإنه استمر بالذم على تاركها ، وذلك لأن من دأب القرآن أنه إذا استحب أمراً استمر بمدحه ، وكذا بالذم على تاركه ، نعم يومیء إلى الجواز من عرض كلامه ، كالهجرة ، فانه كره تركها ، فاستمر بالذم على من تركها ، ومع ذلك أشار إلى الجواز فى قوله : ﴿ فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله ﴾ فترشح منه أن المؤمن له أن يمكث فى دار الحرب ، فان قتل ، ففيه الحكم المذكور ، فالمقصود منه ذكر الكفارة ، والمرموز جواز المكث فى دار الحرب ، وهذا بخلاف دأب الحديث ، فانه قد يصرح بالجائزات أيضاً ، وإن لم تكن مرغوبة عنده .

فى الزائد لا العود على ما قبله بالتغيير ، كما قال به من أدار به على الأربعين مرة والخمسين أخرى ، انتقالا ، وفيما قلنا انتهاء الحساب على خمسين كل مرة ، ويقع أربعون فى الطريق . وسكت عن ذكر الشياه ، أو بنت مخاض ، إحالة على القياس بما تقدم فى صدر الحديث ، ووجه الكلام إلى الانتهاء إلى الحقة ، ونفى الجذعة ، وأنه بعد مادخل الواجب فى التكرار ، وهو بنتا اللبون والحقتان ، أى فى إحدى وتسعين إلاعشرين ومائة ، يستمر التكرر ، ويدور عليهما ، بخلاف بنت المخاض ، فلم تتكرر أولا أيضاً ، فلايقال : إنه دار عليها أيضاً ، وإن وجبت فى الاستئناف ، فليس هذا إدارة عليها ، ويكون وجوبها فى الاستئناف لنكتة أن يعود كل واجب كان فى الأول ، حتى الشياه بخلاف طريقتهم ؛ وهذه نكتة زائدة لنا عليهم ، وكأن الحقتين وظيفة المائة فى الأصل ، ثم الاستئناف ـ ثم ، وثم ـ والإدارة ، فلما وصل إلى مائة عاد إلى الخمسين دائماً ، ولذا أسقط بنت اللبون بعد مائة وعشرين ، وليس فى البقر إلا تبيع ، أو مسن من أول الأمر ، فلذا أدير بعده عليهما ، بخلاف الإبل ، فتأمله حسناً ، وراجع المعارضة ، وإذن ساوى شرحنا وشرحهم . ويراجع ,,البرهان،، وصرح به فيما وقف عليه ابن أبى شيبة ، من طريق سفيان ، قال : إذا زادت الإبل على عشرين ومائة يستقبل بها الفريضة ، ونحوه فى ,,الكنز،، ص ٣٠٦ ـ ج ٣ عن ابن جرير [ق] ؛ وظاهر كلام الحازمى على ما نقله الزيلعى ، ص ٣٨٦ : أنه جعل اللفظ الأول المرفوع أنه من رواية سفيان ، أى موقوفا بهذا اللفظ ، وليس عند ابن أبى شيبة كذلك ، فليراجع ، وراجع حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، عند النسائى ، وأبى داود ، قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : فى كل إبل سائمة فى كل أربعين بنت لبون ، فانه يدل على أن المرعى فى نصاب الإبل أيضاً ربع العشر تقريباً ، ويؤيدنا ، وراجع أيضاً مرسل الزهرى من ,, نصب الراية ـ فى زكاة البقر ،، ص ٣٨٧ ، ومن ,, منتخب الكنز ،، ص ٥٠٣ ـ ج ٣ ، ومن أصله : ص ٣٠٧ ـ ج ٣ ، و ص ٣٠٢ ـ ج ٣ ، يدل على تعدد الصفات ، ثم إن تصحيح ابن القطان على قاعدته

قوله : [من وراء البحار] وهذا كقولنا فى العرف : [سات سمندر يار]

"باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض و ليست عنده" وقد مر أن المصنف جوز الاستبدال بالقيمة ، وأنه أخرج فيه عن الأنصارى ، وهو عبد الله بن المثنى - حنفى المذهب - و نسب إلى سوء حفظ . وكان عنده حديث طويل فى "باب الزكاة" فبسط المصنف رحمه الله قطعاته فى هذا الباب ثم قيل : إنه لم ذكر - بنت المخاض - فى حديثه ؟ والجواب : أن المصنف قاسه على بنت اللبون ، وإنما لم يخرج حديث بنت المخاض مع كونه عنده ، كما فى صدر الصحيفة ، ليدل على أن المسألة أعم منه .

باب " زكاة الغنم " قوله : [فاذا زادت على العشرين و مائة ففى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة] ، واعلم أن الفريضة فى مائة وعشرين ، حقتان بالإجماع ، ثم اختلفوا : فعندنا تستأنف الفريضة - كما فى الأول - إلى مائة وخمسين ، إلا أنه لاتجب فيه بنت لبون وجذعة ، ففى كل خمس شاة

فى توثيق عاصم بن ضمرة ، وعدم الإعلال بالاختلاف فى الوقف والرفع . ذكره فى ،، عقود الجواهر ،، فراجع التلخيص عليه ، ومن ،، باب مايجب به القصاص ،، وراجع على رواية عمرو بن حزم بما يوافقهم كلام الشيخ علاء الدين الماردينى فى سليمان بن داود الخولانى ، وسليمان بن داود الخولانى الذى يروى عن عمر بن عبد العزيز آخر ثبت . ذكره الطحاوى على خلاف من جعلهما واحداً - وليس هو على رأى الطحاوى هها راويا - ، وراجع ،، الميزان - والتهذيب ،، ورواية محمد بن عبد الرحمن الأنصارى أبى الرجال كتاب عمرو بن حزم اضطربت ، فعند أبى عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الزيلعى : ص ٣٩٥ ، وعند الطحاوى يوافق مذهب مالك ، وعند الدارقطنى مايوافق مذهب الشافعى ، ويبعد كل البعد أن يهم حماد بن سلمة فى رواية كتاب عمرو بن حزم ، فقد أخرج الطحاوى بعين هذا الإسناد رواية كتاب أبى بكر الصديق : ويحمل إن كان بن كتاب عمر الفاروق . وكتاب عمرو بن حزم تفاوت لم ينقل ، فقد انتسخ عمر بن عبد العزيز كتاب عمرو مع كتاب عمر ، لما استخلف ، وانتسخ كتاب عمر لما أمر على المدينة ، وراجع ،، الصغير ،، ص ١٠٥ ، و ،، التلخيص ،، ص ٣٤٥ ، ورواية الدارقطنى : فاذا بلغت إحدى وعشرين ومائة ، ففى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة ، يحمل على ما حمل عليه ؛ فاذا بلغت إحدى وعشرين ومائة ، ففيها شاتان إلى مائتين ؛ فاذا زادت واحدة إلى ثلثمائة ، ففى كل مائة شاة ، فقد ذكر نهاية بدون تغيير ، وما أحسن قول ابن جرير : يتخير بين الاستئناف وعدمه ، لورود الأخبار بهما : نقله الخطابى ، وغيره : وزيادة يونس فى - كتاب عمر - عند أبى داود ، وغيره ؛ قال الترمذى : وقد روى يونس بن يزيد ، وغير واحد عن الزهرى عن سالم هذا الحديث ، ولم يرفعوه ، وإنما رفعه سفيان بن حسين رواية بالمعنى ، ولابد ، فعند الدارقطنى : وهذا كتاب تفسيرها ، الخ . وكيف لا ! وسفيان بن حسين أحاله على كتاب أبى بكر . وليس فيه أثر من ذلك ، وكذا زيادة أبى الرجال فى كتاب عمرو بن حزم ، فاعلم ذلك ، والله أعلم .

إلى مائة وخمس وأربعين مع الحقتين ؛ فاذا صارت خمساً وأربعين بعد المائة تجب فيها حقتان ، وبنت مخاض ، وفى مائة وخمسين ثلاث حقاق . هذا هو الاستئناف الأول ، ثم تستأنف الفريضة ، وتجب فيها بنت لبون أيضاً ، على خلاف الاستئناف الأول ، فى مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض ، وفى مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون ، وفى مائة وست وتسعين أربع حقاق إلى مائتين ، ثم تستأنف الفريضة ، كما بعد مائة وخمسين ، فتجب فى كل خمس شاة ، فاذا صارت مائتين وخمساً وعشرين ، ففيها أربع حقاق وبنت مخاض ، وكذلك فى ست وثلاثين بنت لبون إلى ست وأربعين ، ثم إلى خمسين حقة ، فى مائتين وخمسين خمس حقاق . وهكذا إلى مالا نهاية له ، فيدور الحساب على الخمسينيات ، وتجب فى كل خمسين حقة ، وكذلك فى كل أربعين بنت لبون ، إلا أنها تجب على ست وثلاثين ، وتبقى إلى ست وأربعين ، فلا يدور الحساب عليه .

ثم إن عبد الله بن أبى بكر ضعفه الطحاوى ، ولعله عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، وهو من رجال الصحيحين ، فلذا تعجب منه الحافظ فى بحث نصاب السرقة من „ الفتح ،، ولكن الطحاوى ، قاله ناقلا عن ابن عيينة فى الزكاة ، وفى أحاديث مس الفرج ، وراجع „ التاريخ الصغير ،، ص ٣٥ . وفى „ الفتح ، من باب دية الأصابع ،، قال سعيد بن المسيب : حتى وجد عمر فى كتاب الديات لعمرو بن حزم : فى كل إصبع عشر ، فرجع إليه ، اهـ . فدل . على تأخر علمه عما فى هذا الكتاب ، فراجعه مع ما عنده عن ابن بطال : ص ٤١٦ - ج ٢ ، وص ١٢٤ - ج ١ ، وص ٣١٥ - ج ١١ ، وقد وقع فى عدة روايات فى „ الكنز ،، وغيره تقديم حكم الخمسين على الأربعين ، فيدور مع الخمسين كلما استقام ، مضما ومستأنفاً ، بخلاف الأربعين ، إذ ليس نهاية إذا أدير الحساب على الخمسين ، بل سياقه سياق حديث بهز عن أبيه عن جده ، وقد نقل فى „ عمدة القارى ،، تضعيف حديثهم عن ابن معين ، وراجع تصحيح حديث عمرو بن حزم من „ شرح المنتقى ،، ص ٢٠٠ - ج ١ ، وما فى „ التهذيب ،، عن أحمد من تصحيحه يعارضه ما فى „ الميزان ،، عن أبى زرعة الدمشقى عنه ، فتعارض النقل عنه ، وراجع „ التلخيص ،، ص ٣٣٧ ، والاتحاف ، والحفاظ : ص ١٨٣ - ج ١ ، وما حكم به ابن الجوزى من التخريج : ص ٣٨٣ - ج ١ ، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا فى دورهم [د] تؤخذ صدقات المسلمين على مياههم [حم ه] „ در ،، ص ٢٥٧ - ج ٣ ، ص ٣٩٨ ، وراجع „ التخريج ،، ص ١٠٣ ، وص ١٠٤ .

ولفظ النسائى عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق النبى صلى الله عليه وسلم ، فأتيته ، فجلست إليه ، فسمعته يقول : إن فى عهدى أن لا نأخذ راضع لبن ، ولا نجمع بين متفرق ولا نفرق بين مجتمع ؛ وعند أبى داود : أن لا تأخذ من راضع لبن ، ولا تجمع بين متفرق ، ولا تفرق بين مجتمع ، وكان إنما يأتى المياه حين ترد الغنم ، فيقول : أدوا صدقات أموالكم ، اهـ . وهذا عند ابن ماجه باللفظ المعروف ، يعنى أنه مصروف إلى الساعى ، وأن المراد أن يراد الموارد ، ويأمر بالأداء إياهم ، ولا يفعل جمعاً ولا تفريقاً من عنده ، خشية

إذا علمت هذا ، فاعلم أنه لاريب فى أن الحديث أقرب إلى مذهب الأئمة الثلاثة ، فان الفريضة عندهم بعد مائة وعشرين تتغير على كل أربعين إلى بنت لبون ، وعلى كل خمسين إلى حقة ، فاذا صارت مائة وثلاثين تجب بنتا لبون وحقة ، لاشتمالها على أربعينتين وخمسينة ، ثم إذا صارت مائة وأربعين تجب حقتان وبنت لبون ، لاشتمالها على أربعينة وخمسينتين ، فاذا دار الحساب بعد مائة وعشرين على الأربعينيات والخمسينيات إلى الأبد تبادر منه أن يكون هو مراد الشارع ؛ نعم لوانقطع فى موضع لكان محل ريبة ، فاذا استمرّ ، ولم ينقطع فى موضع علمنا صحته ، وأما على مذهبنا فالحديث ـ وإن كان صادقاً أيضاً ـ لكنه على مذهبهم أصدق ، والحق أحق أن يتبع ، وتفصيله : أن قوله : فى كل خمسين حقة ، مطرد على مذهبنا أيضاً ، إلا أن قوله : فى كل أربعين بنت لبون ينتقض فى موضع ، وهو الاستئناف الأول ، لما عرفت أنها ليست عندنا فى الاستئناف الأول

أن يفوته أخذ الزكاة ، لا خشية القلة أو الكثرة ، ويراجع أيضاً حديث بهزبن حكيم عن جده ، عند النسائى ، وأبى داود : لا يعرق إبل عن حسابها ، وشرح ,, القاموس ،، من ـ الشناق ـ ثم إن لفظ مالك فى ,, الموطأ ،، وعند أبى داود فى ,, تفسيره ،، يدل على أنه جعل كتاب عمر موقوفا عليه .

والحاصل أنه لا يجعل جمعاً ولا تفريقاً لحال الصدقة ، كيلا يتضرر الملاك ، وتبقى المواشى كما كانت ، ويثقون بقول الملاك ، ولا يكلفونهم إفراز أموالهم .

ثم رواية الطحاوى عن عبد الله بن المبارك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم الذى يظهر من ,, التهذيب ،، و ,, الفتح ،، ص ٤١٤ ـ ج ١ أنه محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم ، فيكون مرسلا أيضاً ، وقوله : ص ٤١٨ ـ ج ٢ : وجده محمد بن أبى بكر لعله غلط من الناسخ ، والصواب كما ذكره من بعد محمد بن عمرو بن حزم ، وسياق رواية معمر عن عبد الله بن أبى بكر سقط من نسخة الطحاوى ، وقد أحالها فى التخريج على مصنف عبد الرزاق ، وعنه الدار قطنى ، أى فى ,, الديات،، ص ٣٧٦ ، ولكن ليس فيه للنصاب ذكر ، والله أعلم ؛ ثم ظهر من ,, التلخيص ،، ص ٣٣٦ أن الصواب فى عبارة الطحاوى عن عبد الله بن المبارك هكذا عنه عن معمر عن عبد الله بن أبى بكر بن عمرو بن حزم ، وقد وصله ابن إسحاق ، كما فى ,, الكنز ،، ص ١٨٦ ـ ج ٣ ، ولكن لا ذكر للمسألة الخلافية فيه ، وقال فى ,, الميزان ،، : من سليمان بن داود الخولانى عن أبى حاتم . مع خلافه عنه فى ,, التهذيب ،، من رأيه ، وأن ماههنا قد يقال : قدكان يحيى بن حمزة قدم العراق فيرون أن الأرقم نعت ، وأن الاسم داود ، اهـ . وفى ,, التهذيب ،، من سليمان بن أرقم عن ابن حبان أنه سكن اليمامة ، ومولده البصرة ، اهـ . فاذن يلتبس بسليمان بن داود اليمامى صاحب يحيى بن أبى كثير ، وهو فى ,, الميزان ،، إذ أن ابن الأرقم أيضاً يروى عنه ، كما فى ,, التهذيب ،، ولا يبقى الفرق إلا بالكنية ، وسليمان بن داود الحرانى الذى ذكره الطحاوى ، وفى كتاب ,, الديات ،، لأبى بكر الضحاك : ص ٣٤ ، كذلك فى ,, اللسان،، ص ٩٠ ـ ج ٣ ، والتخريج : ص ٩ ـ ج ١ لقبه : بومة

بنت لبون أصلا ، ثم إنها وإن كانت فى الاستئناف الثانى لكن الفريضة لاتدور على الأربعين عندنا ، فتجب بنت لبون من ست وثلاثين إلى ست وأربعين ، والأربعون واقع فى البين ، فقوله : فى كل أربعين بنت لبون ، وإن صدق على مذهبنا أيضاً لكنه ليس بلطيف ، لأنه لايظهر لتخصيص هذا العدد معنى ، لكونها واجبة فيما دونه ، وفيما فوقه أيضاً ؛ ويمكن أن يجاب عنه أن بيان النكتة ليس بضرورى ، وكفى له الصدق مطلقاً ، ألا ترى إلى قوله ﷺ فى نصاب الشياه : « فاذا زادت ، فثلاث شياه إلى ثلثمائة » ، مع أن ثلثمائة ليس بمدار ، لأن الواجب إلى تسع وتسعين ، وثلثمائة هو

وسليمان بن داود الرقى الجزرى آخر ، كما أوضحه فى „ اللسان ،، لا الذى فى حديث الصدقات ، كما نقله فى „ الميزان ،، فى الخولانى عن أحمد ، وخلافه عن ابن عدى ـ ، ووقع فى نسخة „ الميزان ،، سليمان بن أبى داود ، ولعله من الناسخ كما يظهر مما أحال به على „ سنن ،، الدارقطنى ، فيكون فى النسخة بحذف : أبى أولا ، وإثباته ثانياً ، وقال الدارمى : إنه من كتاب عمر بن عبد العزيز : ص ٢٩٣ ، وراجع ترجمة ابنه من: محمد بن سليمان بن أبى داود من „ التهذيب ،، ، وترجمة حفيده : سليمان بن عبد الله بن محمد منه ، فقد ذكر أن لقبه أيضاً بومة ، وأيضاً سنن الدارقطنى : ص ١٦٦ ، و ص ١٦٧ ، والذى يظهر أن الراوى فى الصدقات هو الخولانى ، وهو صدوق ، ولا يبقى الكلام إلا فى أنه كان سليمان بن أرقم فى الأصل ، وأما الحرانى فهو ضعيف ، ويحتمل أن يكون عند يحيى بن حمزة عن سليمان بن داود الخولانى ، وابن أرقم كلهما ، وأما الحرانى فلا دخل له ههنا ، وعلى ما ذكره الطحاوى ليس ههنا الخولانى ، بل هو آخر ليس من أصحاب عمر بن عبد العزيز ، وينبغى أن يراجع „ الجواهر ،، ص ٦٩ ، ولا بد ، وراجع مسألة العشر فى القليل والكثير من „ الاتحاف ،، ، ورواية أبى حنيفة فيه عن أنس ، وأنه مذهب مجاهد ، وإبراهيم ، والزهرى ، وعمر بن عبد العزيز ، ولكن رواية أبى حنيفة عن أنس إنما هى من طريق أبان بن أبى عياش ، كما فى „ العقود ،، ، وهو متروك ، لكن فى „الكنز،، ص ٣٠٧ ـ ج ٣ أن ابن جرير صححه من طريق قتادة عن أنس ﴿ وإن تخالطوهم فإخوانكم فى الدين ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فان كثيراً من الخلطاء ﴾ كأنه تذييل ، وأيضاً لايخلوان عن الخلطة فى بعض الأمور ، وإن لم يكونا شركاء ـ : والذى يظهر أن طاوساً ، وعطاء موافقان لأبى حنيفة فى عدم اعتبار خلطة الجوار ، وما ذكره فى „ الفتح ،، عن ابن جريج ، قلت لعطاء : ناس خلطاء لهم أربعون شاة ، قال : عليهم شاة ، اه . فانما يريد به قبل القسمة ، نعم لايشترط تمام النصاب لكل كما اشترطه سفيان ، وما فى „ العمدة ،، عن أبى محمد نقلا عنهما ، فمن سقم النسخة ، وسفيان مع أبى حنيفة ، كما فيها ، وفى „ المعتصر ،، ، وما عند الزرقانى فقاصر ، وعلى هذا ، فالبخارى مع أبى حنيفة ، والله أعلم ؛ والظاهر أنه باعتبار الأمكنة ، ولا أثر له ؛ وأشبه نظير له حديث : لاجلب ولا جنب : ثم جملة الخليطين فى خلطة الشيوع ، ولذا غاير فى العبارة ، وإلا لأرجع الضمير ، وبالجملة هى عنده على الملاك ، وعندهم على القِطائع ، وإنما قلنا : إن عطاء يريد خلطة الشيوع لقوله : ناس خلطاء ، فجعلهم هم الخلطاء ،

الثلاث بعينها ، فكذلك نقول فى الأربعين ، فان بنت اللبون تذهب إلى ست وأربعين ، فهذا صادق ، وإن لم تكن فيه نكتة ؛ فان قلت : إن الحقة عندنا تجب من ست وأربعين إلى خمسين ، فلم يبق فى قوله : فى كل خمسين حقة أيضاً لطف على مذهبنا ، فلابد له من نكتة ، قلت : إن الأمر كما زعمت ، فان الحقة تجب من ست وأربعين ، وتذهب إلى خمسين ، إلا أن الفريضة لما كانت تعود من الخمسين أحال عليه ، ليعلم محل الاستئناف ، فلطف على مذهبنا أيضاً ، نعم بقى شىء فى قوله : فى كل أربعين بنت لبون ، فانه وإن كان صادقا على مذهبنا ـ كما عرفته ـ لكنه لالطف فيه ، فقيل فى جوابه : إنه ليس من الضروريات أن تذكر له نكتة ، وصدقه على مذهبنا يكفى للخروج عن

لا أنهم خلطوا أموالهم : وكذلك فى الحديث ؛ والتراجع عندهم يكون من أحد الشريكين ، وإنما التفاعل باعتبار الحالات ؛ وعند أبى حنيفة فى حالة بالحساب ، فهذا أصدق على مذهبه ، لا كما زعمه ابن جرير ، ووافق ابن حزم أبا حنيفة رحمه الله ، كما فى ,, بداية المجتهد ،، موضحاً ، وليس الأمر كما ذكره الشيخ ابن الهمام أن الجملة الأولى أيضاً باعتبار الأملاك ، بل هو باعتبار الأمكنة ، كان الساعى يقدم إلى الملاك أن يفعلوا هذا ، كى يرى القطائع عيناً ، ولا يثق بقولهم عند الاجتماع فى عدم النصاب ، أو الملاك يفعلونه ، ثم يظهرون عدمه ، وهو الأظهر : ثم إن الإدارة على الأربعينيات والخمسينيات ، عند الشافعية نظيره الإدارة على الثلاثينيات والأربعينيات فى البقر عندنا ، بالعود على ماقبله ، واستقامة الحساب كذلك يشعر أنه المراد ، وفيه أيضاً مداريتهما بخلاف قولنا : فان فيه المدار على الخمسينيات والأربعين ، كما أنه بين خمس وثلاثين وخمس وأربعين ، فكان واقعاً فى الطريق كذلك ، وهو فى الطريق إلى الخمسين ، وإذا جعل الخمسون مداراً لايصلح أن يجعل أربعون كذلك ، فانه فى الطريق بالنظر إلى كلا الأمرين ، فكان هذا هو العذر فى عدم كونه مداراً ـ ولعلهم يقولون : إن ذكر بنت اللبون ـ وترك بنت المخاض والشياه فى حديثهم عندنا لإفادة أن الواجب ربع العشر تقريباً ـ ثم إن لفظ كتاب أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، عند الطحاوى فيه ذكر الخمسين قبل ذكر الإعادة إلى أول فريضة الإبل ، وهو الاستئناف ، فكان حق هذا السياق أن الخمسين بالعود على ماقبله ، وأن الاستئناف ، وهو لا بالنظر إلى ماقبله ، بل بالنظر إلى نفسه زائد على الأحاديث ، فكان على هذا أن هذا الحديث مع غيره زائد وناقص ، ولما كان الخمسون مع ماقبله سقط مداربة الأربعين ، ونظيره الشياه ، إذا زاد على مائتين إلى ثلثمائة ثلاث شياه ، ثم فى كل مائة شاة ، فهذا مستقل لابالعود على ماقبله ، ولكن الظاهر أن التعامل كان على كلا الوجهين ؛ ونظير ترك بنت اللبون من البين فى الخمسين بعد المائة كترك مائة وثمان وتسعين فى الشياه إذا زادت على مائتين إلى ثلثمائة إلى أربعمائة ، ثم إن الظاهر من مثل : فاذا زادت على عشرين ومائة ففى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقة ، كأن يريد به مستقلا ، وكذا فى حديثنا ، وإنما عادوا على ماقبله لعلهم أنه أراد به جعل الحساب واحداً فى المجموع ؛ وإفادة كلية بعده ، وتوزيعه على الأربعينيات والخمسينيات ، كلا عندهم ، أو على الخمسينيات

عهدة قوله ﷺ ، كما علمت آنفاً ، على أنه لادليل فى قوله ﷺ على كونه مداراً ، ولذا ترك ذكره فى بعض الروايات ، واكتفى بالخمسين ؛ فأخرج الطحاوى : ص ٤١٧ - ج ٢ فى "معانى الآثار" وهذه صورة إسناده : حدثنا سليمان بن شعيب - تلميذ الإمام محمد ثقة - ثنا الخصيب بن ناصح

عندنا ، وكان يشكل على المالك حفظ الحسابين بعد ما كثرت ؛ وإعطاء سلهم (*) فى كل محفوظا ومشاعا ، وعندنا إنما أوصل إلى مائة وعشرين لأضعف الستين الذى فيه الحقة ، ولم يستقم ذلك فى بنت اللبون ، من خمسة وسبعين فى البداية ، وإن استقام فى تسعين ، وهو النهاية ، ثم بعد مائة وعشرين إلى خمسين ، أنه لايستقيم توزيع المجموع إلا بذاك منضما لامستأنفاً ، والمنظور بعد العشرين ليس إلا خمسون انضماما ، وليس بعد العشرين قصد الاستئناف ، بل حل كسور ، فهذا هو التخريج ، ويؤخذ حكم الخمسين من رأس المائة بعد ماتم ، لا من عشرين ، وراجع ,,المنتقى على الموطأ،، ؛ ثم عندهم ذكر مائة وعشرين نهاية ، وإن كان ذهب بعضهم إلى أن الفرض هو الحقتان ، بلا تغيير إلى ثلاثين لغرض أن الطرد إنما يستقيم بعده ، ويصير كلية ، كما فى الغنم من مائتين إلى ثلثمائة شاتان ، ثم فى كل مائة شاة ذكر الثلثمائة لهذا ، وعندنا ذكر مائة وعشرين لبيان أن بعده التوزيع على الخمسينيات ، وأن الحقة الثالثة ليست فى الثلاثين بعده ، بل من مائة ، ونهايته إلى خمسين بعده ، فالعشرون بعد مازادت على مائة وعشرين معتبر فى الحقة الثالثة لا الحقتين الأوليين ، وتلخص أنه عندهم أيضاً بتوزيع المجموع ، وعندنا كذلك ؛ ثم عندنا لما وصل إلى تكرار الحقة ، وانتهى إليها فى مائة وعشرين ، أدار عليها بعده ، وعندهم على فرضين تكرر ابنة اللبون الحقة ، وفى الثلاثين بعد مائة وعشرين نظران عندنا : نظر فى نفسه ، فيثبت فيه الفرض إلى بنت مخاض ، لابنت اللبون ، وحال الكسور فيه كالحال فيما بعده من الكسور ، فيندرج فى الجملة الثانية من رواية الطحاوى ، وليس منويا فى الأولى ، ونظر من رأس المائة ، فيثبت الحقة بعد تمامه ، وإنما بدا لى مائة وعشرين من تسعين ، لأنه ضعف ستين وخمس وأربعين ، وكان منه الحقة مفرداً ، فأوصل إلى تكرارها فى الضعف ، بخلاف خمس وثلاثين ، فان ضعفه سبعون ؛ ولعل عدم ذكر بنت المخاض فى الاستئناف فى حديث على فى ,,الكنز،، ص ٣٠٦ - ج ٣ ، لأنه ليس عنده فى خمس وعشرين ، وليس فيه بنتا اللبون ، إنما هما بعد خمس وسبعين إلى تسعين ، وهذا هو الوجه فى التوزيع ، والإدارة بعده عندنا ، ولم يحصل نكتة ذكر بنت اللبون فى حديثهم على تأويلنا ، فهما وجهان فى زكاة الإبل ، وإذا وزع المالك بعد الكثرة المجموع على الخمسين ، فلو بقى كسر فى الآخر سهل حسابه ، ثم ظهر أن بنت اللبون قد دخلت فى حد التكرار أولا أيضاً ، بخلاف بنت المخاض ، فذكرها دون بنت المخاض ، وإن لزمت فى الاستئناف ، فليس ذلك دخولا فى التكرار .

. . . . .

(*) السلهم : الضامر والناقه من المرض : ثم إن هذه القطعة كانت على الهامش بحذاء هذه العبارة من غير تعيين ، فأدرجتها فى محل تناسبه على ما فهمت ، وهكذا قطعتان غيرها فى محل آخر . ووقعت أخطاء فى الاستنساخ فأصلحتها على ماظهر لى من الصواب ، بتفكر طويل ، وياليت الأستاذ الجامع أتعب نفسه قليلا فى تصحيح ما استنسخه ، ومقابلته بالأصل ، فانها مذكرة قيمة جداً ، تحتاج إلى عناية بالغة [البنورى]

- فيه لين - ثنا حماد بن سلمة، قال: قلت لقيس بن سعد - قاضي مكة -: أكتب لي كتاب أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم - قاضي المدينة - فكتبه لي في ورقة، ثم جاء بها وأخبرني أنه أخذه من كتاب أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم[1]، وأخبرني أن النبي ﷺ كتبه لجده عمرو بن حزم في ذكر ماتخرج من فرائض الإبل، فكان فيه أنها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان، إلى أن تبلغ عشرين ومائة؛ فاذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة، فمافضل فانه يعاد إلى أول فريضة الإبل، فما كانت أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم في كل خمس ذود شاة، اه. ثم ساق إسناداً آخر: حدثنا أبو بكرة ثنا أبو عمر الضرير ثنا حماد بن سلمة، ثم ذكر مثله، فارتفع بهذا الإسناد مافي الخصيب من الضعف؛ وكذلك عند أبي داود عن علي في حديث صدقات الإبل، فان كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة. اه. وذكر فيه للأربعين، كما في حديث الطحاوي؛ ثم أخرج أبوداود هذا الحديث بعينه عن حارث الأعور، وعاصم بن ضمرة، الخ. فصار عاصم متابعاً للحارث، فارتفع الضعف المذكور، لكون عاصم ثقة، والبيهقي - وإن تصدى إلى الكلام في حماد بن سلمة - لكنه مدفوع بما ذكرناه، فيما أملينا على الترمذي، مع أنه أخرجه إسحاق بن راهويه في "مسنده"، وأبو داود في "مراسيله"، كما في "مشكل الآثار".

وبالجملة فقدعلم من هذين الحديثين أن العمود في الصدقة بعدعشرين ومائة هو الإدارة بالخمسينيات، أما الأربعينيات فذكره في ذيل الحساب، لا لكونها مدارات، ولذا قد تذكر، وقد تحذف؛ ونظيره قوله ﷺ في صدقة الغنم: «إذا زادت على مائتين ففيها ثلاث شياه إلى ثلثمائة»، ويتوهم منه أن الوظيفة الواجبة لعلها تنتهي إلى ثلثمائة، مع أنها تبلغ إلى تسع وتسعين وثلثمائة، فذكر ثلثمائة ليس لكونها مداراً، بل هو واقع في البين، إلا أنه لما كان عدداً معتداً به ذكرها لذلك، ولأن طريق الحساب بالعشرات والمئات، وحذف الكسور، ولأنك قد علمت فيما مرّ أن الفريضة تجب على عدد، ثم تذهب إلى عدد، لكن العمود فيه يكون عدداً معيناً، وينكشف ذلك في بعض الملاحظ، كما علمت في نصب الشياه، فانه انكشف آخراً أن المدار والعدد الأصل

---

(١) وقال أبوالفرج: قال أحمد بن حنبل: حديث ابن حزم في الصدقات صحيح، ومذهبنا منقول عن ابن مسعود، وعلي، وكفى بهما قدوة، وهما أفقه الصحابة، وعلي كان عاملا، فكان أعلم بحال الزكاة؛ ومارواه الشافعي قد عملنا بموجبه، فانا أوجبنا في أربعين بنت لبون، وفي خمسين حقة، فان الواجب في الأربعين ماهو الواجب في ست وثلاثين، والواجب في الخمسين ماهو الواجب في ست وأربعين، ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه، فنوجهه بما روينا، اه. "تبيين الحقائق" ص ٢٦١ - ج ١؛ قلت: ولكن بين الصدق واللطف فرق، وقد أوضحه الشيخ رحمه الله تعالى

كان هو المائة، وإن تغيرت الفريضة فى بعض المواضع قبلها وبعدها أيضاً، وهكذا نقول فى نصاب بنت اللبون ، فانه فى الحقيقة وظيفة الأربعين ، وإن ابتدأت من ست وثلاثين ، وانجرت إلى خمس وأربعين على ماعلمت سابقاً ، وهكذا الحقة ، فانها وظيفة الخمسين حقيقة ، ألا ترى أن الواجب فى مائة وخمسين ثلاث حقاق بالاتفاق ، وفى مائتين أربع حقاق ، وإن اختلفوا فى التفاصيل ؛ والحنفية وإن خالفوا فى الاستئناف ، لكنه خرج من حسابهم أيضاً أن المنظور فى وجوب الحقة هو الخمسون ، ولذا أوجبوا على مائة وخمسين ثلاث حقاق، لاشتماله على ثلاث خمسينيات. وكذلك فى المائتين أربع خمسينات ، فانكشف منه أن الحقة ، وإن وجبت من ست وأربعين ، لكن العدد الأصلى هو الخمسون ؛ وحينئذ لطف ذكر الخمسين على مذهبنا أيضاً ، وذلك لثلاثة وجوه : الأول : لكون الخمسين موضع الاستئناف . والثانى : كون دأب الحساب العدّ بالعشرات ، وترك الكسور ، والثالث : فلكونه مداراً باعتبار كون الحقة من وظيفة الخمسين فى نظر الشارع ، كالشاة للمائة ، إلا أن هذا النظر انكشف بعد المائتين ، كما انكشف فى الشياه بعد ثلثمائة ، وإن كان هو المقصود من أول الأمر ، وبعد اللتيا والتى أن الحديثين حجتان لنا ، أما حديث على عند أبى داود فزعمه الشافعية أنه حجة لهم . لإدارته على الخمسينيات ، فعدم ذكر الأربعينيات فيه عندهم محمول على الاختصار : قلت : بل هو حجة لنا ، وترك ذكر الأربعينيات قصدى لا لأنه مختصر من المطول ، كما فهموه ، وذلك لأن التفصيل الذى رواه ابن أبى شيبة عن على موافق للحنفية قطعاً ؛ فاذا علمنا مذهبه من الخارج وجب علينا أن نحمل مرفوعه أيضاً على ما اختاره فى الخارج ؛ نعم لو لم يثبت لنا مذهبه لكان للتأويل فى مرفوعه مساغ ، وهو مذهب ابن مسعود ، وإبراهيم النخعى ـ كما فى الطحاوى ـ ، وسفيان الثورى ـ كما فى كتاب " الآثار " ـ بسند قوى ، ثم فى حديث على شيء يخالفنا ، وهو أن فى خمس وعشرين خمسة من الغنم ؛ مع أن الواجب فيه بنت مخاض ، فان كان بالتقويم فلا بأس بها عندنا أيضاً ، مع أنه تكلم فيه سفيان الثورى (١) ، وقال : إنه غلط وقع من بعض الرواة . فان علياً أفقه من أن يقول هكذا ، وحديث أبى داود هذا وإن تردد بعض الرواة فى وقفه ورفعه ، إلا أنه صحح ، رفعه ابن القطان فى كتاب " الوهم والإيهام " ، وليعلم أنه يعلم من البخارى أن علياً كان عنده كتاب من رسول الله ﷺ فى أحكام الزكاة ، فاذا علمنا من الخارج مذهبه على وفق مذهب الحنفية حكمنا برفعه قطعاً ، وأن مذهب الحنفية على وفق كتاب رسول الله ﷺ عنده . وإن

---

(١) قال أبو عبيد : وقد حكى عن سفيان بن سعيد أنه كان ينكر أن يكون هذا من كلام على ، ويقول : كان أفقه من أن يقول ذلك ؛ وحكى بعضهم أنه قال : أبى الناس ذلك على علىّ ص ٣٦٣ ,, كتاب الأموال ،،

استدلال الحنفية مذكور فى البخارى، ويقضى العجب من مثل الحافظ أنه نقل جميع قطعات هذا الكتاب، ولم يذكر ما كان فيه من أحكام الزكاة، وقد يدور بالبال أنه أهمله قصداً، فان الصدقات فيه كانت موافقة لمذهب الحنفية، وهذا من دأبي أني إذا لم أجد شيئاً فى البخارى، ثم أجد تفصيله فى الخارج بطريق صحيح، أعزوه كله إلى البخارى، ولذا قلت: إن استدلال الحنفية من كتاب البخارى، واحتج الشافعية بما عند أبي داود [1] من كتاب رسول الله ﷺ، عند آل عمر، وفيه عين ما اختاره الشافعية من التفصيل [2]، وكان شيخنا مولانا "محمود حسن" يقول: إنه مدرج من

---

(۱) فان قلت: فماذا تصنع بما أخرجه أبوداود من التفصيل، ففيه: فاذا كان إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى تبلغ تسعاً وعشرين ومائة. فاذا كانت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة؟ فانه يأبى جميع ماذكرت، وينحصر فيما رامه الشافعية: فالجواب عنه كما ذكره الشيخ: أن هذا التفصيل مخالف لجميع الروايات فى هذا الباب، فهو مدرج: والدليل عليه أنه أخرجه الدارقطنى أيضاً ص ۲۰۹، وفيه: هذا كتاب تفسيره، قلت: ونحوه فى كتاب "الأموال"، ص ۳۶۰، وفيه: قال ابن شهاب: أقرأنيها سالم ابن عبد الله بن عمر، وهذا كتاب تفسيرها: ثم ذكر بعده هذا التفصيل، فدل على أنه ليس بمرفوع، بل فصله الراوى على ما فهم، مما يأتى فى عامة الروايات: فى كل أربعين بنت لبون، وفى كل خمسين حقة؛ وليس عنده فى ذلك غير هذا القول، وقد علمت حاله، مع ماسيجيء فيه عن أبي عبيد فى "الحاشية"، فانتظره فانه مهم.

(۲) قال أبو عبيد: فهذه ثلاثة أقوال، أما القول الأول الذى ذكرناه عن على أنه يستأنف بها الفريضة، فانه قول يقول به أهل العراق، وبه كان يأخذ سفيان، ثم فسره بعين التفسير الذى جاء فى كتبنا، ثم قال: فهذا مذهب قول على. وما يعمل به أهل العراق، ثم قال: وأما حديث ابن شهاب: إنها إذا زادت على عشرين ومائة كانت فيها ثلاث بنات لبون، فإنا لم نجد هذا الحرف فى شيء من الحديث سوى هذا، ولا أعرف له وجهاً، وأخاف أن يكون غير محفوظ، لأنه لم يجعله على حساب أول الفرائض ولا على آخرها، ألا ترى أنها فى الابتداء إذا كانت خمساً وعشرين كانت فيها ابنة مخاض، إلى خمس وثلاثين، فاذا زادت واحدة انتقلت الفريضة بتلك الواحدة إلى السن التى فوقها، فصار فيها ابنة لبون، ثم أسنان الفرائض كلها على هذا؟. فذلك حساب أول الفريضة. فلو جعله عليه لكان يلزمه أن يكون فى إحدى وعشرين ومائة بنتا لبون وحقة إلى ثلاثين ومائة فهذا حساب أولها، وأما آخرها فان فى كل أربعين ابنة لبون. وفى كل خمسين حقة. فلو جعلها على هذا لكانت ثلاث بنات لبون، إنما تجب فى عشرين ومائة، لأن فى كل أربعين واحدة. وهذه قد زادت على العشرين والمائة. ثم لا أرى نقلها إلى السن التى فوقها، فليس هذا القول على حساب أدنى الفرائض. ولا أقصاها، وأما القول الثالث الذى فى حديث حبيب أن الزيادة على عشرين ومائة لا شيء فيها حتى تبلغ ثلاثين ومائة، ثم يكون فيها حينئذ بنتا لبون وحقة، فهذا هو القول المعمول به. إلى أن قال: هذا قول مالك. وأهل الحجاز. انتهى. ملخصاً ص ۳۶۵ "كتاب الأموال".

الراوى، ثم وجدت عند الدارقطنى ما أحكم رأيه ودل صراحة على أنه مدرج، والفصل عندى فى هذا الباب أن زكاة الإبل قد أخذت بالنحوين. ومن المحال أن يكون على، وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما قد أخذا الزكاة على مختار الشافعية وغيرهم بالكوفة، ثم يكون أبو حنيفة اختار خلافه، وهو بالكوفة أيضاً، فلا بد أن تكون الزكاة أخذت بالكوفة، كما اختاره الحنفية، وبالمدينة كما اختاره مالك، وآخرون، فهما متواتران قطعاً، والرجل مخير بينهما بأى نحو شاء أدّاها، وإنما الخلاف فى الاختيار لا غير، هكذا صرح به ابن جرير [1] فى "تهذيب الآثار" هذا. باب أخذ العناق، الخ؛ وقد علمت تفصيله فيما مر، وأنه جائز عندنا أيضاً فى بعض الصور، وهو فيما إذا ماتت الكبار، وبقيت الصغار فقط.

باب "زكاة البقر". ولم يكن عند المصنف فى هذا الباب حديث على شرطه. فأراد أن لا يخلو كتابه من تلك المسألة المهمة أيضاً لأنه قد بسط فيه الفقه أيضاً، فأشار إليها فقط. ومضى، ولله دره ما أدق نظره.

باب "الزكاة على الأقارب" اختار التعميم. ولم يفصل بين الأصول والفروع، وغيرهم، وعندنا لا تجوز على الأصول والفروع. ولما لم يكن الحديث فى الزكاة لم نحتج إلى جوابه. أما المصنف فطريقه أوسع فى الاستدلال، كما علمت.

قوله: [فقسمها] الخ، دل على أنها كانت صدقة، ولو كانت وقفاً لم يقسمها.

قوله: [زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم]، ولا بد للحنفية أن يحملوه على التطوع، فان الزكاة لا تصرف عندنا على من وجبت نفقته عليه.

باب "ليس على المسلم فى فرسه صدقة": واعلم أن الخيل إذا كانت تعلف للركوب أو الحمل أو الجهاد، فلا زكاة فيها إجماعا، وإن كانت للتجارة ففيها زكاة إجماعا، وأما إذا كانت تسام للدر والنسل ـ وهى ذكور وإناث ـ تجب فيها الزكاة. كذا فى "البدائع". ثم العبيد إذا كانوا للتجارة تجب فيهم الزكاة إجماعا، فلابد أن يراد من العبيد عبيد الخدمة عندهم أيضاً. قلت: فكما أنهم حملوا العبيد على الخدمة، كذلك حملنا الفرس عليها أيضاً، وأخذ عمر زكاتها، كما بينه الزيلعى [2]، ووجه خفاء المسألة فيها أن الخيل كانت فى عهده ﷺ فى غاية القلة، حتى لم تكن

---

(1) قال الخطابى فى "معالم السنن" ص ۲۱ ـ ج ۲: وقال محمد بن جرير الطبرى: وهو مخير إن شاء استأنف الفريضة إذا زادت الإبل على مائة وعشرين، وإن شاء أخرج الفرائض، لأن الخبرين جميعاً قد رويا، اه. ثم رد عليه الخطابى، قلت: وهذا الأمر يبنى على الأذواق والمختارات.

(2) وقال أبو عمر بن عبد البر: الخبر فى صدقة الخيل صحيح عن عمر، ومروان شاور الصحابة،

فی بدر إلا ثلاثة أفراس ، فأين كان لهم مايسومونها للنسل حتى تجب فيها الزكاة ، مع أن المأخوذ منها ليس فى حكم الزكاة عندنا من كل وجه ، فله أن يؤدى عن كل فرس ديناراً ، أو يقومها ، ثم يؤدى عنها زكاتها بحسبها ، بخلاف زكاة السوائم ، فان المأخوذ منها معين من جهة الشرع ، وكذا لا يجبر صاحبها أن يدفع زكاتها إلى بيت المال ، بخلاف زكاة السوائم ، فإنها حقه فقط ، وليس له أن يدفعها بنفسه . وبالجملة صارت المسألة فيها كالاجتهاديات ، فتى يرد لفظ الصدقة فيها نحمله على الزكاة ، ويحملونه على التطوع ، وهذا هو صنيعنا وصنيعهم فى أمثال هذه الأحاديث ، وما ذلك إلا لعدم انكشاف الحال .

باب " الصدقة على اليتامى " ، وحاصل الحديث أن الخير لا يترتب عليه الشر إذا استعمله بالمعروف ، نعم إن استعمله لا على وجهه أنتج الشر .

قوله : [ما أعطى منه المسكين] أى مادام يعطى المساكين من ماله .

باب " قول الله تعالى : ﴿ وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله ﴾ " أى فكذلك الرقاب ، بأن يؤدى عنه بدل الكتابة ، أو يعين عليه ، والغارم المديون ، بشرط أن لا يكون عنده نصاب ؛ وعند الشافعى هو الذى تحمل غرامة ، وإن كان له مال ، ويعلم من كلام " البدائع " أن تفصيل الشافعية محتمل عندنا أيضا ، فلتراجع عبارته ، واختلف أئمتنا فى تفسير فى ﴿ سبيل الله ﴾ ، فقيل : منقطع الغزاة ؛ وقيل : منقطع الحجاج ، والمراد منه عند البخارى جميع أبواب الخير ، ولا يشترط فيهم الفقر عندنا أيضاً ، ولا يشترط عنده التمليك فى الزكاة أيضاً ، ولذا جوز الإعتاق عن مال الزكاة ، وعندنا يشترط التمليك ، وفى " البحر " إن المراد من الإطعام فى القرآن هو الإباحة ، ومن التصدق التمليك ، وراجع الفرق بين الإباحة والتمليك من "شرح الوقاية - من باب التيمم والعارية" .

قوله : [فى أيها أعطيت] الخ ، وهو مذهب الحنفية ، فلا يشترط عندنا صرفها إلى جميع الأصناف .

قوله : [عن أبى لاس ، حملنا النبى ﷺ على إبل الصدقة للحج] ، قلنا : إن كان أعطى لهم للركوب فقط ، فذا جائز عندنا أيضاً ، وإن كان ملكهم فراجع له الفقه ، فإنه صحيح أيضاً على مذهب أحد صاحبيه ، والظاهر أن فيه تمليك المنفعة دون العين .

فروى أبو هريرة قوله صلى الله عليه وسلم : « ليس على الرجل فى عبده ، ولا فى فرسه صدقة » فقال مروان لزيد بن ثابت : يا أبا سعيد ، ماتقول ؟ فقال أبو هريرة : عجباً من مروان ، أحدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يقول : يا أبا سعيد ، فقال زيد : صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أراد به فرس الغازى ، اه . ثم قال الزيلعى : ولا يؤخذ من عينها إلا برضاها ، بخلاف سائر المواشى " التبيين " ص ٢٦٥ - ، و ص ٢٦٦ - ج ١

قوله : [ما ينقم ابن جميل] أى مايكره (أوسكوابرانهين معلوم هوتا) ، وقصته أن النبي ﷺ كان دعا لسعة ذات يده ، ـ وكان فى بؤس وشدة ـ فأغناه الله تعالى ببركة دعائه ﷺ ، فكان يحضر الجماعة مادامت سارحته وسعتها المدينة ، فلما كثرت من ذلك جعل يسكن البادية ، وترك الجماعة ، وكان يحضر الجمعة فقط ، فلما صارت أكثر من ذلك ترك الجمعة أيضاً حتى إذا جاءه ساعى رسول الله ﷺ يطلب زكاة ماله ، قال : إنى لأراها جزية ، فمنع النبي ﷺ أن تؤخذ منه الزكاة ، فلم تؤخذ منه حتى لم يأخذ منه الخلفاء أيضاً رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ؛ قلت : وكان ينبغى لابن جميل أن يؤدى زكاته بنفسه ، وإن كان الخلفاء لم يأخذوها منه رجاء من الله أن يتوب عليه ، فإن عدم قبوله ﷺ زكاته إنما كان لأمر تكوينى ، ولا يرتفع عنه التشريع ؛ وقد قدمنا التنبيه على أن التشريع لايرتفع بحال ، وإن انكشف التكوين ، وأجد أن بعضهم[1] لُعن من لسان صاحب الوحى ، ثم آل أمرهم إلى الخير آخراً ، فلعله يتوب فيتوب الله عليه .

قوله : [فأغناه الله ورسوله] ، ونسبة الإغناء إلى الرسول ههنا على طريق المجاورة فقط ، فإن المباشر حقيقة هو الله تعالى ، ورسوله مسبب فقط ، إلا أنه يسامح فى العرف ، فيسند الفعل إلى المسبب ، كالمباشر ، فهذه دقيقة ينبغى أن لا يغفل عنها ، وقد نبه عليها القرآن أيضاً . وهو قوله تعالى : ﴿ لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا ﴾ حيث لم ينه عنه ابتداءً ، حتى إذا رأى فى إطلاق هذا اللفظ مضرة من حيث أن اليهود كانوا يلوون ألسنتهم فيه نهى عنه ، فالمسألة فى إطلاق الألفاظ التى يكون لها وجهة من الجواز أن يغمض عنها مالم تقع منه مضرة ، وهذا كما ترى فى نسبة الإغناء إلى رسول الله ﷺ ، فإنه إن أوهم نسبته إليه على طريق الحقيقة فهو ممنوع قطعاً ، وإن لم يبالغ فيه الجهلاء ، وأطلقوه على وجهه فهو جائز ولا ريب ، كيف ! وقد وقع فى الحديث ونحوه لفظ يارسول الله .

---

(١) ولم أتحقق عن الشيخ شيئاً فى هذا البعض من هو ، غير أنى وجدت رجلا قال النبي صلى الله عليه وسلم فى حقه : « بئس ابن العشيرة ، وأخو العشيرة » ، أخرجه الترمذى فى ,, الشمائل ،، وفى ,, المواهب اللدنية ،، أن الرجل هو عيينة بن حصن الفزارى ، وكان يقال له : الأحمق المطاع ، كذا فسره به القاضى عياض ، والقرطبي ، والنووى ؛ وفى ,, التنبيه من شرح ملا عبد الرءوف المناوى ، على الشمائل ،، قال القرطبي : فى هذا الحديث إشارة إلى أن عيينة ختم له بسوء ، لأن المصطفى ذمه ، وأخبر أن من كان كذلك كان شر الناس ، ورده الحافظ ابن حجر بأن الحديث ورد بلفظ العموم ، وشرط من اتصف بالصفة المذكورة أن يموت على ذلك ، وقد ارتد عيينة ، ثم أسلم ، كما مر . وهذا أيضا يكفى لإيضاح ماقاله الشيخ إن شاء الله تعالى ,, جمع الوسائل ،، ص ١٦٠ ـ ج ٢ .

قوله : [وأما العباس] قيل : إن العباس إنما أنكر الزكاة لأنه أحس ترفعاً فى كلام عمر ، أما عمر فإن كان عمر ، لكن العباس كان عم رسول الله ﷺ ، وإنما عم الرجل صنو أبيه ، فكره منه الكلام ، وحينئذ معنى قوله : [ومثلها معها] [1] أنكم تزعمون أنه ينكر الزكاة ، وأنا ضامن له أنه يعطى لكم زكاته مرتين ؛ وقيل : إنه لم ينكر الزكاة ، ولكنه ﷺ كان يستوفى منه الزكاة لسنتين ، فأنكرها ، لأن زكاته كانت ديناً على بيت المال ، ثم طلب عمر منه الزكاة ، ثم إنهم قالوا : إن النبى ﷺ كان يستقرض منه زكاته ، ويصرفها فى المصارف الأخرى التى كانت على بيت المال ، فإذا جاء فيه مال كان يؤدى منه عما صرفه من الزكاة ، ولذا أفتيت لأصحاب المدارس أن يصرفوا مال الزكاة الذى عندهم فى غير مصارفها ديناً عليهم ، فإذا جاء عندهم مال فى ذلك المصرف يؤدوه عما صرفوه من مال الزكاة .

باب "قول الله تعالى : ﴿ لايسألون الناس إلحافاً ﴾" الخ ؛ قال السيوطى :

---

(٢) قلت : أخرج أبوعبيد فى "كتاب الأموال"، ص ٥٨٩ ، فقال - أى ابن عباس - : قد عجلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة سنتين ، فرفعه عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : صدق عمى ، قد تعجلنا منه صدقة سنتين ، ثم أخرج هذا اللفظ ، أى : فأما العباس فصدقته عليه ، ومثلها معها ؛ قال أبوعبيد : فهذا يبين لك أنه قد كان أخرها عنه ، ثم جعلها ديناً عليه يأخذه منه ، فهو فى الحديث الأول قد تعجل زكاته منه : وفى هذا أنه أخرها عنه : ولعل الأمرين جميعاً قد كانا ، انتهى ملخصاً : ص ٥٩٣ . وفى "التعليق الصبيح"، قال أبوعبيد : تأويله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخر زكاة تلك السنة لعباس ، والسنة الثانية ، لأن مايؤدى فى السنة الثانية زكاة السنتين الماضيتين ، لما رأى احتياج العباس ، وضيق يده ، وقوله : [علىّ] ، يعنى أنا ضامن بوصول هذه الزكاة من العباس إلى المستحقين ؛ وقيل : تأويله أنه عليه السلام أخذ زكاة سنتين من العباس قبل وجوبها ، فلما طلب الساعى الزكاة من العباس ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد وصلت إلى زكاته ، اه . ثم نقل عن التوربشتى احتمالا آخر ، وهو أنه يحتمل أن النبى صلى الله عليه وسلم استسلف منه مالا ينفقه فى سبيل الله ، ثم يحتسب له من الصدقة عند حلولها ، وقوله : [مثلها] ، أى فى كونها فريضة عام آخر ، ولم يرد به المثلية فى الأسنان والمقادير ، فان ذلك يتغير بزيادة المال ونقصانه ، ولا يعرف ذلك إلا بعد دخول عام آخر ، الخ ؛ أما قوله صلى الله عليه وسلم فى خالد : فقد احتبس أدراعه وأعبده فى سبيل الله ، فقال أبوعبيد : إن فيه ثلاث سنن : إحداهن : أنها مثل قصة العباس فى تقديم الزكاة . والثانية : أنه قبل الأدراع ، والأعبد عوضاً من الزكاة : لأن العبيد والدروع لازكاة فيها ، فقد علم أنه أخذها مكان صدقة المواشى أو غيرها ، كأخذ المال مكان غيره من الصدقة ، إذا كان ذلك أوفق بالمأخوذ منه ، وأصلح للمأخوذ له . والثالثة : أنه جعل صدقته كلها فى السبيل وحده ، ولم يفرقها فى الأصناف الثمانية ، فرضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحسنه ، انتهى ملخصاً : ص ٥٩٣ ، وص ٥٩٤ .

معناه لا يسألون الناس فيلحفوا إلحافا ، يعنى به أن المدح ليس على عدم سؤالهم المقيد بالإلحاف ، فإن السؤال منفى عنهم رأساً ، ولكن من عادة الإنسان أنه إذا سأل وسأل فان سؤاله ينتهى إلى الإلحاف لا محالة ، وقال الشيخ ناصر الدين بن المنير : إن القيد لمزيد التقبيح على نحو قوله : ﴿ لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ وقوله : ﴿ لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ .

وفى "الكنز" أن السؤال حرام على من كان عنده قوت يوم وليلة ، وراجع - أقسام الغنى - من "البحر" ، وقد اختلفت الروايات فيه عند الطحاوى ؛ والفصل عندى أنه يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، وليست فيه ضابطة كلية ، وبهذا يحصل الجمع فى جملة الروايات فى ذلك .

قوله : ﴿ يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ﴾ والتفعل للتكلف ، وليس على معنى أنهم يتكلفون فيه ، فانه مذموم ، بل على معنى أنهم ليسوا بأغنياء فى الحقيقة . ولكنهم يتكلفون ويظهرون كأنهم أغنياء تعففاً عن السؤال .

قوله : [والله إنى لأراه مؤمناً] الخ . وهو على حد قول عائشة لولد مات من الأنصار : عصفور من عصافير الجنة ، وقد قررناه فى مواضع .

باب " خرص التمر " ، واعلم أن السلاطين كانوا يبعثون أميناً لهم - يسمى الخارص - إلى أصحاب النخيل ليحزر ثمارهم ، ثم يخلى بينهم وبين ثمارهم ، فاذا بلغ وقت الجذاذ يستوفى منه بحساب ماخرص ، والنفع فيه أن لا يخون فيها أصحاب المال ، فيتضرر منه بيت المال ، وأن يبقى المالكون فى فسحة من الإنفاق كيف شاءوا ، فكان ذلك أيسر لبيت المال والمالكين جميعاً ، واعتبره الحنفية(١) أيضاً ، إلا أنهم لم يجعلوه حجة ملزمة ، وإليه ذهب مالك ، فان وقع الاختلاف بين الخارص والمالك لا يقضى عليه بقول الخارص فقط ؛ فان قلت : فأىّ فائدة فى الخرْص ؟ قلت : الفائدة ما قد علمته آنفاً من اليسر للجانبين . ومن سوء بعض عبارات أصحابنا نسب إلينا عدم

---

(١) قال الخطابى : روى عن الشعبى أنه قال : الخرص بدعة ، وأنكر أصحاب الرأى الخرص ص ٤٤ - ج ٢ ، وقال القاضى أبو بكر بن العربى : اتفق أبوحنيفة وأصحابه على أن الخرص بدعة ، وأعجبوا لمساعدة الثورى لهم على ذلك ، مع معرفته بالسنن ، وتمكنه فى بحبوحة الأخبار ! ؛ قلت : ولم أر كونه بدعة مرويا عن أبى حنيفة فى كتب أصحابنا ، نعم فى العينى أنه مكروه عند أئمتنا ، وكذا فى بعض الكتب أنه باطل ، ومنشأه عبارة الطحاوى ، ولله در الشيخ حيث نقح مذهب أبى حنيفة على طور لم يبق فيه مخالفة للأحاديث ، ولا لكلام نقلة المذهب ، وإنما تعرف قدره بعد ما ترجع إلى كتب أصحابنا فترى فيها اختلافا ، مع مخالفتها لظاهر الأحاديث ، وحينئذ فتشكره شكراً جزيلا .

اعتباره مطلقاً ، وليس بصواب ، فان الأحاديث قد وردت به صراحة ، وجعل الشافعى قول الخارص حجة إن ظهر خلافه بعد الكيل ، ولهم فى التضمين قولان : التضمين . وعدمه ، والأظهر هو الأول ؛ قلت : وعلى الثانى لم يبق بيننا وبينهم كثير فرق .

والحاصل أن الخرص ليس أمراً فاصلا عندنا . والنفع فيه أن يبقى للمالكين تذكاراً للخرص ، فلا يرزأوا حق الفقراء ، والذى يدل على أن الخرص تخمين فقط ، قوله ﷺ للخارصين : « دعوا الثلث ، فان لم تدعوا الثلث ، فدعوا الربع » ، فدل على أنه أمر تقريبى فقط ، وليس من اللازم أن يكون ماخرصه صحيحاً ، فان الإنسان قد يغلط فى الحزر ، فأمرهم أن ينقصوا منه الثلث أو الربع ، لئلا يتضرر به المالكون ، ولو كان أمراً فاصلا لما ردد بالثلث أو الربع ، فان الثلث قد يزيد على الربع بمقدار كثير ، فالاستثناء بالترديد مع التفاوت الفاحش بين الثلث والربع يدل على أنه أمر تخمينى لاغير ، وقد اختلف الناس فى شرح الجملة المذكورة على أقوال ؛ وجرها كل منهم إلى مذهبه ؛ وقد ذكرناها مع ما لها وما عليها فى أمالى "جامع الترمذى" .

قوله : [فألقته بجبل طيء] ، وفى الشروح أنه لم يمت ، ولقى النبى ﷺ بعد مارجع .

قوله : [إنى متعجل إلى المدينة] ، لايريد به السرعة فى السير ، بل الذهاب من أقرب الطريقين .

قوله : [هذا جبل يحبنا] الخ ، فيه دليل على أن فى الجمادات أيضاً شعوراً ، ثم إن أُحداً من الجنة ، وأن عيراً من جهنم ، وظنى أنه إذن لا يكون يسبّح ، وقد رأيت فى رواية أن النبى ﷺ مرّ على الجندان - جبل بناحية مكة - فقال : « سبق المفردون » وكنت أتفكر فى معناه ، وأنه لم قال هذا عند هذا الجبل ؟ حتى رأيت فى "الوفا" للسمهودى ، أنه كان يشير إلى قول شاعر :

* وقبلنا سبح الجودى . والجند *

ثم إن التسبيح أفضل من كلمة التوحيد من جهة أن الله تعالى يسبح أيضاً ، وفى "الكنى" للدولابى عن عطاء أن الله تعالى يصلى وصلاته : سبوح قدوس سبقت رحمتى غضبى .

باب "العشر فيما يسقى من ماء السماء" قوله : [ولم ير عمر بن عبد العزيز فى العسل شيئاً] الخ ، ولنا فى وجوب العشر مرسل جيد : أخرجه الزيلعى ، وما عند أبى داود : فى كل عشرة أزق زق ، الخ - بالمعنى - .

قوله : [وكان عثريا] ، وهو من العثور ، وهو الشجر الذى لايحتاج إلى سقى ، بل يشرب الماء بعروقه ، كالشجر على شط الأنهار .

قوله : [قال أبو عبد الله : هذا تفسير الأول] الخ ، وحاصل ماذكره المصنف أن حديث

ابن عمر مبهم ، ليس فيه بيان للنصاب ، وحديث أبي سعيد الآتي حديث مفسر لما فيه من بيان النصاب ، وأراد من الحديث المبهم الحديث العام ، ومن المفسر الحديث الخاص ، فإذا تعارض الخاص والعام ، والمبهم والمفسر ، يحمل المبهم على المفسر ، والعام على الخاص ، لما في المفسر والخاص زيادة ليست في المبهم والخاص ، والأخذ بالزائد فالزائد أولى ، وقلنا في المسألة الأصولية : إن العام والخاص إذا تعارضا ، فان كان الخاص مؤخراً متراخياً يجعل ناسخاً للعام بقدر ما تناوله الخاص ، ويبقى العام محكماً في الباقي ، وإن لم يدر التراخي ، أو التاريخ يعطى له حكم التعارض ، ويصار إلى الترجيح ، وأقول في مقابلة تعبيرهم : إنا نعطي كل ذي حق حقه . كما أنهم يأخذون بالزائد فالزائد ، قال الشوكاني : لما تعارض الأمر بالإنصات والقراءة أخرجنا الفاتحة عن حكم الإنصات ، وأبقينا حكمه فيما بقي ، قلت : لما تعارض الأمران أخرجنا المقتدى عن حكم القراءة ، فأخذناه بحسب الأشخاص ، كما أخذه الشوكاني باعتبار القراءة .

باب "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة" ، واعلم أن النصاب شرط في السوائم والنقدين إجماعاً ، أما الزرع والثمار ففيهما أيضاً نصاب عند الثلاثة ، وأما عند الإمام أبي حنيفة ففي قليلها وكثيرها العشر ، وهو ظاهر القرآن ، كما علمته من قبل ، وأقر به ابن العربي ، وبذلك عمل الخليفة العدل عمر بن عبد العزيز ، فكتب إلى عماله أن يأخذوا العشر من كل قليل وكثير ، كما أخرجه الزيلعي ، فدل على أنه جرى به التعامل ، وهو مذهب مجاهد ، والزهري ، وإبراهيم النخعي ، كما في "فتح القدير" أيضاً ، وأما قوله ﷺ : «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» فهو للإمام أبي حنيفة خاصة لايشاركه فيه أحد . فاذا شهد لنا ظاهر القرآن ، والحديث الصريح ، وتعامل السلف لم يبق ريب في ترجيح مذهبنا ، أما وجه قوله ﷺ في حديث أبي سعيد : «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» فهو عندي محمول على العرية ، كما سنفصله ؛ قال ابن الهمام : تعارض فيه العام والخاص في مقدار خمسة أوسق ، ولاريب أن الاحتياط بالإيجاب ، فقلنا به ، وقال صاحب "الهداية": إن الحديث ورد في زكاة التجارة دون العشر ، وذلك لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق ، وقيمة الوسق يومئذ كانت أربعين درهما ، فيكون قيمة خمسة أوسق مائتي درهم ، وهو نصاب الزكاة ، وحاصله أنهم نقلوا حديث التجارة إلى باب آخر ، لحدث التعارض ، مع أن الحديث العام كان في العشر ، وذلك في زكاة التجارة ، فلا تعارض أصلا ؛ وقال الشيخ بدر الدين العيني في "شرح البخاري" : إن المراد من الصدقة الصدقات المتفرقة ، وهي من الحقوق المنتشرة التي قد تجب في الأموال سوى الزكاة ، فالحديث عنده ليس من باب العشر ، كما حمل عليه الجمهور ، ولا من باب الزكاة ، كما به قال صاحب "الهداية" ، بل من باب الحقوق المنتشرة ؛

وحاصله أن تلك الحقوق لا تؤخذ ممن كان عنده هذا المقدار ؛ قلت : ويرد على هذه الأجوبة كلها ماعند الطحاوى ص۳۱۵-ج ۱ : ما سقت السماء ، أو كان سيحاً ، أو بعلا ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق ، الحديث ؛ وإسناده قوى ، وفيه سليمان بن داود ، وليس بابن أرقم الذى هو ضعيف ، بل هو رجل آخر صرح به أبو بكر بن عاصم الظاهرى فى " كتاب الديات " ، فإنه يدل على أن الحديث فى العشر لا فى الصدقات المتفرقة ، كما ذهب إليه العينى ، ولا من باب التجارة ، كما اختاره صاحب " الهداية " ، والذى وضح لدىّ فى هذا المطلب أنه محمول على العرية ، وتفصيله ينبنى على مقدمة ، وهى أن زكاة السوائم ، والخارج من الأرض من حقوق بيت المال ، فيأخذها الساعى ويرفعها إليه ، وليس لأصحاب الأموال أن يدفعوها إلى المساكين بأنفسهم ، أما زكاة الثمار الرطبة فيلزم من كتب الحنفية أنه يجوز دفعها للمالكين أيضاً ، ولا يجب دفعها إلى بيت المال ، وإن لم يكتبوه ، بشكل المسألة ، فإنها مما يتسارع إليه الفساد ، فيتعسر حملها إلى بيت المال ، أو يتعذر ، فيصرفها المالك فى مصارفها بنفسه ، كما قال الشيخ ابن الهمام فى قوله ﷺ : « ليس فى الخضراوات صدقة » ، إن النفى فيه محمول على صدقة ترفع إلى بيت المال ، فلا دليل فيه على نفى الصدقة رأساً ، فخرج منه أن المسألة فيما يتسارع إليه الفساد أن لا ترفع زكاته إلى بيت المال ، بل يؤديها صاحبها بنفسه ، وفيه إشارة إلى أن إطلاق الصدقة فى عرفهم كان على صدقة ترفع إلى بيت المال ، وأما ما كان يصرفه الرجل بنفسه فلم تكن تسمى صدقة ، وهذا عرف معقول ، فإن بيت المال إذا لم يأخذها وتركها إلى المالكين لينفقوها فى سبل الخير كيف شاءوا صارت فى نظره كأن لم تكن ، لم يبق له عنها بحث ، فهى عفو بمعنى عدم أخذها منهم ، لا بمعنى عدم الوجوب رأساً ، كيف ! والله سبحانه قد أوجب فيه العشر عندنا ، وبعبارة أخرى أنه إذا لم تظهر لوجوبها ثمرة لبيت المال صار كأنه لم يجب فى نظره ، فصح التعبير بالعفو مرة ، ونفى الصدقة أخرى ، ومن ههنا ظهر لك شرح آخر لقوله ﷺ : « عفوت عن صدقة الخيل » ، فلعله لم يرد بذلك نفى الزكاة رأساً ، بل عدم وجوب أدائها إلى بيت المال على شاكلة الأموال الباطنة ، فصار عفواً بهذا المعنى .

إذا علمت هذا ، فاعلم أن العرب قد جرت عادتهم بأنهم كانوا يعيرون أشجاراً للفقراء ليأكلوا من رطبها ، فأباح لهم الشرع أن يفعلوها فى خمسة أوسق ، ثم أمر عامليه أن لا يأخذوا منها شيئاً ، لأنه يؤدى إلى تثنية الزكاة فى سنة ، أو امتناع الناس عن الإنفاق بأنفسهم ، وكان مما لابد لهم بحسب عاداتهم ، فعفى عنهم لهذا ، وحينئذ صارت شاكلته شاكلة قوله ﷺ : « عفوت عن صدقة الخيل » ، وقوله ﷺ : « وليس فى الخضراوات صدقة » على شرحنا ، فان الزكاة فى كلها منفية باعتبار رفعها

إلى بيت المال ، لا لعدم وجوبها ؛ بقى مطالبة البرهان ، على أن تلك الخمسة هى التى فى باب العرية ، أو غيرها ، وأن عدم أخذ الزكاة من هذه الخمسة لكونها عرية ، أو لعدم وجوب الزكاة فيها ، فأقول وبالله التوفيق : أما إن خمسة أوسق هذه هى التى فيها العرية ، فلما أخرجه الطحاوى : ص ٢١٢ عن أبى هريرة مرفوعا أن النبى ﷺ رخص فى بيع العرايا فى خمسة أوسق ، أو فيما دون خمسة أوسق ، الخ ، فلما رأيت أنه رخص فيه بالعرية فى هذه الأوسق ، ثم رأيت فى "باب الزكاة" تلك بعينها لم توجب فيها صدقة . قلت : مابال هذه اعتبرت فى الموضعين ، خمسة ههنا ، وخمسة هنالك ؟ وحينئذ تحدّس لى أن بينهما ربطاً لامحالة أوجب الرخصة فيها فى الموضعين ، ولم أزل أتفكر فيه حتى ظهر لى أن الشرع لما رخصه بالعرية فى تلك المقدار بنفسه نظراً إلى أنه يتصدق فيها بنفسه ، وجب له أن يخفف الصدقة عنها ، كى لا يؤدى إلى تثنية الزكاة فى سنة واحدة ، وحينئذ حكم ذهنى أن خمسة أوسق فى "باب الزكاة" هى التى رخص فيها فى البيوع ، ومن ههنا ظهر وجه اختلافهم فى وجوب العشر فى خمسة أوسق ، وذلك أن صدقتها لما لم تكن ترفع إلى بيت المال حمله بعضهم على نفيها فى هذا المقدار مطلقاً ، وحمل بعضهم على أن صدقتها وإن لم ترفع إلى بيت المال لكنها لم يخل عن إيجاب حق ، قالوا بالعشر ، كالحلب يوم ورود المواشى ، تركه الشارع إلى حسبة المالكين ، ولم يدخل فيه ، فكذلك الصدقة فى خمسة أوسق ، ثم لم أزل أطلب له نقلا فوجدت فى "كتاب الأموال" لأبى عبيد [1] أن الخمسة فى "باب الزكاة" هى خمس العرايا ، فلله الحمد على التوارد ، وأبو عبيد هذا تلميذ محمد ، ومعاصر لأحمد ، وابن معين ، ثم إنهم إن اختلفوا فى تفسير العرية ، فذلك بحث آخر يجىء فى موضعه ، فثبت الأمر الأول ؛ وأما إن التخفيف فيها نظراً إلى كونها عرية لا لنفى الزكاة رأساً ، فقد كشفه ماعند الطحاوى : ص ٣١٥ عن مكحول بإسناد جيد مرسلا : خففوا فى الصدقات ، فان فى المال العرية ، والوصية ، وهو فى "مراسيل أبى داود" ، و "التمهيد" لأبى عمرو ، إلا أن لفظ أبى داود الواطئة ، وأبى عمرو الوطية ، بدل الوصية ، وهى ماتطأه الأرجل ، ولعل الصواب ، كما فى "المراسيل" ، فدل على أن أمر التخفيف فى الصدقات لم يكن ، لأنه لازكاة فيها ، بل لكونها العرية فيها ، وبه أمر الخلفاء أيضاً ، كما أخرجه البيهقى [2] أن أبا بكر ، وعمر رضى الله عنهما كانا يأمران سعاتهما ، أن لا يخرصوا

---

(١) قال أبو عبيد : ذيل تشيد تصير الشافعية أن له شاهدين ، فذكر أحدهما أن توقيته صلى الله عليه وسلم ذلك ، وتركه الرخصة فى خمسة أوسق يبين لك أنه إنما أذن فى قدر ما لايلزمه الصدقة ، لأن سنته ,, أن لاصدقة فى أقل من خمسة أوسق ، وأن لاصدقة فى العرايا ،، فهذه تلك بأعينها ، والحديث يصدق بعضه بعضاً ، الخ . ص ٤٨٩ ,, كتاب الأموال ،، .

(٢) قلت وأخرج الطحاوى فى ,, باب الخرص ،، عن سعيد بن المسيب ، قال : بعث عمر بن الخطاب

خرص العرايا ، وبمثله شرحوا ماعند أبي داود : ص ٢٢٦ إذا خرصتم فجزوا ودعوا الثلث ، فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع ؛ ونقل الخطابي أنه قال في "شرحه" : إن معناه أن اتركوا لهم ذلك ليتصدقوا منه على جيرانهم ، ومن يطلب منهم ، لا أنه لا زكاة عليهم في ذلك ، اه . فلما جاز لهم أن يحملوا رفع الصدقة عن الثلث والربع ، رعاية لهم ليتصدقوا على الجيران ، لا لانتفاء الزكاة فيها ، جاز لنا أيضاً أن نحمل نفي الصدقة في خمسة أوسق لمعنى العرية ، لا لعدم الزكاة فيها ، والعرية عندنا أيضاً تصدق على الفقراء ، فإن هم جوّزوا التخفيف في الثلث الذي أمكن أن يزيد على خمسة أوسق بمرات ، فقد جوّزناه في أقل منه ، فلم جلبوا علينا ؟ وحينئذ خرج جزء الجواب من نفس الحديث ، أعني كون تلك الخمسة من العرية ، وأن نفي الصدقة عنها نظراً إلى العرية ، وهذا ما كنا نريده ؛ ومحصل الجواب أن النفي في حديث أبي سعيد ليس لثبوت النصاب في الثمار . وأن خمسة أوسق تبقى في ناحية بيته ، لاتجب عليه فريضة الله ، بل لأنه يتصدق فيها بنفسه ، فلا تؤخذ منه صدقة ترفع إلى بيت المال ؛ وأما حديث ابن عمر فبيان للواجب في نفس الأمر ، سواء رفع إلى بيت المال ، أو أمر بأدائه بنفسه . فلا تعارض أصلا .

ثم إني تمسكت للمذهب بما عند الطحاوي : ص ٢١٣ بإسناد قوي ، ولم أر أحداً منهم تمسك به عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ رخص في العرية في الوسق ، والوسقين ، والثلاثة ، والأربعة ؛ وقال في كل عشرة أقناء قنو يوضع في المسجد للمساكين ، اه . والقنو العذق بما فيه من الرطب ، ومراده عندي أن النبي ﷺ إنما أجاز بالعرية إلى أربعة أوسق ؛ وأما المسألة فيما زاد فهي كما ذكرها فيما بعد ، أعني إيجاب العشر ، حتى أوجب في عشرة أقناء قنواً . وحينئذ صار الحديث صريحاً فيما رامه الحنفية ، وإنما لم يتمسك به الطحاوي ، ولم يخرجه في "باب الزكاة" لأنه يمكن أن يكون الأمر بوضع الأقناء من تلك الأوسق التي أجاز فيها بالعرية ، وحينئذ لا يكون القنو زكاة ،

سهل بن أبي خيثمة يخرص على الناس ، فأمره إذا وجد القوم في نخلهم أن لا يخرص عليهم ما يأكلون ، فدل على أنه لازكاة في هذا المقدار ، بمعنى كونه مشغولا بحاجتهم ، ومن حاجاتهم العرية ، فرفعت عنها الصدقة أيضاً ، بمعنى أنها لاتؤخذ منهم ، وفي "كتاب الأموال" ، ص ٤٨٧ عن مكحول ، قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث الخراص ، قال : خففوا ، فان في المال العرية والوطية ، وعن الأوزاعي ، قال : بلغنا عن عمر بن الخطاب ، قال : خففوا على الناس في الخرص ، فان في المال العرية والواطئة ، والآكلة : قال أبو عبيد : وفي بعض الحديث الوطأة ، وبعضهم يقول : الوطئة ، فأما الوطئة فليس بشيء ، وأما الواطئة والوطأة فهما جميعاً السابلة ، سموا بذلك لوطئهم بلاد الثمار مجتازين ، وقوله : والآكلة هم أرباب الثمار ، وأهلوهم من لصق بهم ، فكان معهم .

وعشر إبل من العرية ، وأما ماقررت من المراد ، فالاستدلال منه قائم ، ثم إن الحديث أخرجه ابن أبي شيبة متناً وسنداً في "مصنفه" ، ومر عليه الحافظ في موضعين ، ولم ينقله بتمامه ، بل قال بعد قطعة منه الحديث ؛ وأنا أعلم مايريد ، ولعله تفطن أن الجملة الأخيرة تنفع الحنفية ، فأراد أن يتركهم في غفلة ، وقد جربته مراراً في مثل هذه المواضع ، وهذا الحديث أخرجه أبو داود : ص ٢٣٤ أيضاً في "باب حقوق المال" إلا أن لفظه : أمر من كل جازّ عشرة أوسق من التمر بقنو يعلق في المسجد للمساكين ، اهـ . فانقلب منه مراده ، ولم تبق لنا منه حجة ، وغلط المحشون في شرحه ؛ قلت : وينبغي الاعتماد على لفظ الطحاوي ، والمصنف [1] .

باب " أخذ صدقة التمر عند صرام النخل " الخ ، نقل عن [2] أبي حنيفة أن حق الفقراء يتعلق عند بدو الصلاح ، وعن أبي يوسف : أوان الحصاد ، وعن محمد بعد الحصاد ، وهو ظاهر القرآن ، قال تعالى : ﴿ وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ ، ولعل المصنف مال إلى مذهب الإمام ، حيث جعل الاستيفاء عند الحصاد وصرام النخل ، وذكر الوجوب في تراجم أخرى ، وليس مراده أن الوجوب أيضاً حين صرام النخل ، بل الوجوب قبله ، نعم الاستيفاء عند الحصاد .

قوله : [وهل يترك الصبي] الخ ، وهذا إنجاز على ما مرّ من اصطلاحنا .

باب " من باع ثماره ، أو نخله ، أو أرضه ، أو زرعه ، وقد وجب فيه العشر ، أو الصدقة ، فأدى الزكاة من غيره ، أو باع ثماره ، ولم تجب فيه الصدقة ، وقول النبي ﷺ : « لا تبيعوا الثمرة

---

(١) قلت : وحاصل المقام أن الشرع لما عفى عن الخيل لكونها قليلة إذ ذاك ، أو ترك زكاتها إلى المالكين لمعنى يعلمه ، وعن الخضراوات لأنها مما يتسارع إليه الفساد ، فيتعذر حملها إلى بيت المال ، عفى عن خمسة أوسق أيضاً ، لأنه لابد لأصحاب النخيل أن يتصدقوا في الموسم ، فانهم يرد عليهم الصادر والوارد ، ويزورهم الأحباء ، ويأتيهم الفقراء ، فمكن لهم في تلك المقدار أن يصرفوها في نحو هذه المصارف ، ولا يكونوا في ضيق من الإنفاق ، فان الدين يسر ، وإنما خصص لهم خمسة أوسق لكونها محل العرية ، فرخص في البيوع والزكاة معاً ، أما إن العرية ماذا هي ؟ فسيأتي ، والله أعلم .

(٢) قال القاضي أبوبكر بن العربي في « تفسيره » : اختلف العلماء في وجوب الزكاة في هذه الأموال النباتية على ثلاثة أقوال : الأول : أنها تجب وقت الجذاذ ، قاله محمد بن سلمة . الثاني : أنها تجب يوم الطيب ، لأن ماقبل الطيب يكون علفاً ، لاقوتاً ولا طعاماً ، فاذا طابت ، وكان الأكل الذي أنعم الله به ، وجب الحق الذي أمر الله به . الثالث : أن يكون بعد تمام الخرص ، قاله المغيرة ، لأنه حينئذ يتحقق الواجب فيه من الزكاة ، فيكون شرطاً لوجوبها ، أصله مجيء الساعي في الغنم ، ولكل قول وجه ، كما ترون . لكن الصحيح وجوب الزكاة بالطيب ، لما بينا من الدليل ، وإنما خرص عليهم ليعلم قدر الواجب في ثمارهم .

حتى يبدو صلاحها » ، فلم يحظر البيع بعد الصلاح على أحد ، ولم يخص من وجبت عليه الزكاة ، ممن لم تجب ".

واعلم أن هذه الترجمة مشكلة ، والمراد من النخل هى التى عليها الثمار ، ومن الأرض هى التى عليها الزرع ، لأن الصدقة لا تجبُ فى نفس النخل والأرض ؛ وقوله : " أو باع ثماره ، ولم تجب فيه الصدقة " تعميمٌ بعد تخصيص : والحاصل أن المالك إن باع ثماره ، أو زرعه ، فقط . أومع النخيل والأرض معاً ، فهو جائز مطلقاً ، سواء باعها بعد ماوجب فيه العشر أو قبله ، لأن النبى ﷺ لم يمنع أحداً عن بيع ثماره ، أو زرعه بعد بدوّ الصلاح ، ولم يفرق بين من وجبت عليه الصدقة ، وبين من لم تجب ، فدل على أنه جائز مطلقاً : نعم إذا باع بعد ماوجب فيه العشر يؤدى العشر من غيره لا محالة ، فإنها قد بيعت ؛ وقد تعلقت الزكاة بذمته ، فيعطى قيمتها قدر العشر من عنده ، وقد علمت أن الاستبدال بالقيمة جائز عنده : ولعلك علمت أن هذه الترجمة أليق بالبيوع ، وإن أمكن درجها فى الزكاة أيضاً ؟ ثم الإشكال فيها أنه لايدرى ماذا أراده المصنف من قوله : " فقد وجب " ، هل أراد الوجوب باعتبار النصاب ، أو باعتبار الوقت ، وعلى الأول معناه أن الثمار أو الزرع كانت أزيد من خمسة أوسق ، فوجب فيها العشر ، لوجود نصابه ، لأنه لازكاة عنده فيما دونها ، وعلى الثانى معناه حان وقت أداء الصدقة ، ويتردد مثله فى قوله : أو باع ثماره ، ولم تجب فيه الصدقة ، أى عدم وجوب الصدقة ، لكونها لم تبلغ مقدار النصاب ، أو لعدم حلول أجل الصدقة ، وكذا لايدرى ماذا أراد من لفظ الصدقة بعد العشر ؟ هل هو تفنن فى العبارة فقط ، أو المراد منه الصدقة المتفرقة ؟ والذى يظهر أن الواجب فى المسألة المذكورة ، وإن كان هو العشر ، لكنه أراد إدراج الصدقة المتفرقة فى الثمار أيضاً ، فلفها فى لفظ الصدقة .

قوله . [ولم يخصّ] الخ ، هذا اللفظ قد يستعمل فيما يكون مختاراً ومطلوباً ، وقد يستعمل فيما يكون متروكا ، ولا يصح هذان المعنيان ههنا ، وقد استعمله المصنف . فيما مر ، وفيه : لم يخص المذهب ، الخ ، وكذا فى موضع من الصيام والخمس والوقف . فأردت أن تبقى شاكلته فى جميع المواضع سواء . فأخذته بمعنى " لم يفرق " . فانه يمشى فى سائر المواضع .

قوله : [نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها] الخ . واعلم أن البيع على رءوس الأشجار إما يكون بشرط القطع ، وهو جائز بلا خلاف ، بدا صلاحها ، أو لم يبد . وعلى الثانى وإن لم يصلح لأ كله ، لكنه يكون علفاً لدوابه ، أو يكون بشرط الترك ، وذا لايجوز عندنا مطلقاً ، وأما الشافعى

فجوزه بعد بدو الصلاح لاقبله[1] ، فعمل بمنطوق الحديث ، ومفهومه يكون بشرط الإطلاق . فهو جائز عندنا مطلقاً ، لكن يجب القطع على المشترى إذا طالبه البائع ، ولعلك علمت منه أن الحنفية لم يعتبروا قيد ـ قبل البدو وبعده ـ مع كونه فى أكثر الأحاديث ؛ فان قلت : إن الشافعية أيضاً لم يعتبروه فيما باعه بشرط القطع ، فلزم عليهم مايلزم علينا ؛ قلت : كلا ، لأن هذه الصورة خارجة عن قضية الحديث لكونها مستثناة عقلا ، والاستثناء العقلى لايورث الظنية فى الباقى ، ألا ترى أنه إذا باع بشرط القطع لم يبق فيه محل للنزاع ، أما إذا باعه بشرط الإطلاق فهذا راجع إلى الأول ، فانه وإن سكت عن ذكر القطع ، لكنه إذا أمره يجب عليه القطع فى الحال ، فصار فى حكمه ، وفى "الهداية" أنه جائز بعد البدو ، وعند مشائخ بلخ ، لاقبله ، وعليه يحمل الحديث .

بقى البيع بشرط الترك ، ففيه ربا ، مع أن النبى ﷺ قد نهى عن بيع وشرط ؛ والحاصل أن البيع بشرط القطع مستثنى عقلا ، وبشرط الترك ممنوع ، للنهى عنه ، فلم يبق إلا بالإطلاق ، واعتبر فيه تفصيل البدو ، وعدمه عند مشائخنا ببلخ أيضاً ، فهو محمل الحديث ، لأن البيع بالشرطين الأولين نادر ، فلا يحمل الحديث ، إلا على مايكثر وقوعه ، وهو بشرط الإطلاق ، وقد تكلم فيه ابن الهمام فى "الفتح" فراجعه ، فانه جيّد جداً ، وسنعود إلى تقريره فى موضع آخر أيضاً إن شاء الله تعالى .

باب "هل يشترى صدقته" الخ ، وهو جائز فى الفقه ، وإنما نهى عنه الحديث ، لأنه لايخلو عن نحو مراعاة من الموهوب له ، فيصير له المثل السوء ، وهو ـ العود فى الفىء ـ ، والحاصل أن الشرع لا يحمل المراعاة فيما وهبه بنفسه ، بنحو قوله : « لا تعد فى صدقتك » الخ ، وإنما نهاه النبى ﷺ عن شراء فرسه الذى كان تصدق به ، لأنه ظن أنه يبيعه برخص ، فاستحب له أن يعمل بما هو أولى وأحرى ، وإن جاز شراؤه ، أما شراء الثالث ، فلا ريب فى جوازه .

ثم اعلم أن الرجوع عند عدم الموانع السبعة ، وإن جاز قضاء ، لكنه مكروه تحريما ، أو تنزيهاً ديانة ، ولا بد لجوازه : إما القضاء ، أو رضاء الموهوب له ، فاذا لم يرض به الموهوب له ، ولم يكن القضاء ، لم يجز الرجوع مع انتفاء الموانع السبعة أيضاً ، كما فى "الكنز" ، والمفتون غافلون عنه ، فيفتون بحكم القضاء ، ولا يدرون أنه لا يجوز لهم إلا الإفتاء بالديانات ، كما علمته فى "كتاب العلم" مفصلا .

باب "مايذكر فى الصدقة للنبى ﷺ وآله" ، واعلم أن الصدقات النافلة يجوز دفعها إلى

(۱) قال ابن بطال : عرض البخارى الرد على الشافعى ، حيث قال : يمنع البيع بعد الصلاح ، حتى يؤدى الزكاة منها ، فخالف إباحة النبى صلى الله عليه وسلم . اهـ ، "عمدة القارى" ص ٤٣٥ ـ ج ٤

آل النبي ﷺ، وإن تردد ابن الهمام، والزيلعي في النافلة أيضاً ؛ ثم آل النبي ﷺ عندنا آل عباس، وحمزة، والحارث، وآل جعفر، وعلي، وحمزة، وإن لم يكن له ولد ذكر، لكن لفظ الآل ليس عندهم منضبط كل الانضباط، فيطلق عليه أيضاً، فأخذوا من الأعمام ثلاثة، واثنان من أبناء العم. وأما عند الشافعية فهم كل بني هاشم، وبني عبدالمطلب[1]، ونقل الطحاوي عن أمالي أبي يوسف أنه جاز دفع الزكاة إلى آل النبي ﷺ عند فقدان الخمس، فان في الخمس حقهم، فاذا لم يوجد صح صرفها إليهم، وفي "البحر" عن محمد بن شجاع الثلجي عن أبي حنيفة أيضاً جوازه، وفي "عقد الجيد" أن الرازي أيضاً أفتى بجوازه ؛ قلت : وأخذ الزكاة عندي أسهل من السؤال. فأفتي به أيضاً[2].

باب "الصدقة على موالي النبي ﷺ"، ذهب جماعة إلى، أنه لايجوز التصدق على جميع أزواج النبي ﷺ ؛ وقال الآخرون : بل من كانت من بني هاشم فقط، وهي زينب بنت جحش، وحينئذ لا إشكال في قوله : أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة، فانها لم تكن هاشمية، فتجوز الصدقة على مولاتها ؛ ثم إن النسبة قد تكون ولاء. وقد تكون نسباً، واشتهر الولاء فيما بينهم، حتى لايكاد يتميز بين الولاء والنسب، فيقال : فلان هاشمي، مع كونه هاشمياً ولاء، وكذا يقال في النسب أيضاً : هاشمي، فتشتبه الأنساب كثيراً.

قوله : [هلا انتفعتم] الخ. يدل على أن الجلد يطهر بعد الدبغ، خلافاً لمالك.

باب "إذا تحولت" الخ. وقد مر أن تبدل الملك لايوجب تبدلاً في العين دائماً، فللفقيه أن ينظر فيه، ويضع له ضابطة.

---

(1) قال الحافظ العيني : إن آل النبي صلى الله عليه وسلم بنوهاشم خاصة، عند أبي حنيفة، ومالك ؛ وعند الشافعي : هم بنوهاشم، وبنوالمطلب ؛ وبه قال بعض المالكية، اه : ص ٤٣٢ - ج ٤

(2) نقل العيني عن الأصطخري أيضاً أنهم إن منعوا الخمس جاز صرف الزكاة إليهم ؛ وروى ابن سماعة عن أبي يوسف أن الزكاة من بني هاشم تحل لبني هاشم، ولاتحل لهم من غيرهم، وفي "الينابيع" يجوز للهاشمي أن يدفع زكاته للهاشمي، عند أبي حنيفة. ولايجوز عند أبي يوسف ؛ وفي "جوامع الفقه" يكره للهاشمي عند أبي يوسف خلافاً لمحمد : وروى أبوعصمة عن أبي حنيفة جواز دفعها إلى الهاشمي في زمانه ؛ قال الطحاوي. هذه الرواية عن أبي حنيفة ليست بالمشهورة، وفي "المبسوط" يجوز دفع صدقة التطوع والأوقاف إلى بني هاشم. مروي عن أبي يوسف. ومحمد في "النوادر"، وفي "شرح مختصر الكرخي" والأسبيجابي. والمفيد. إذا سموا في الوقف، وفي "الكرخي" إذا أطلق الوقف لايجوز. لأن حكمهم حكم الأغنياء. وفي "شرح القدوري" الصدقة الواجبة، كالزكاة والعشر والنذور والكفارات لايجوز لهم، وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلابأس به، اه : ص ٤٣٣ - ج ٤ "عمدة القاري"

باب "أخذ الصدقة، إلى قوله: حيث كانوا"، واعلم أن نقل الزكاة عندنا إنما هو عند كون أقاربه خارج بلده، وإلا فالصرف على أحوج بلده أولى؛ أقول: مسألة الحنفية هذه إنما تمشى فى الأموال الباطنة، أما الأموال الظاهرة فيأخذ زكاتها الساعى، ولكن السعاة كانوا قد يصرفونها أيضاً إلى فقراء البلد، ثم لايدرى أن المسألة عندهم كانت كذلك، أى جواز صرف زكاة تلك الأموال أيضاً على أهل البلد، أو كان الولاة يرخصونهم خاصة.

واعلم أن المصنف موافق لنا فى مصارف الصدقات، وحجج الخصوم فيها ضعيفة جداً؛ وليس عندهم إلا المشى على القواعد فقط.

باب "صلاة الإمام ودعائه لصاحب الصدقة" الخ، قوله: ﴿وصل عليهم﴾، وفيه الصلاة على غير الأنبياء عليهم السلام أيضاً، وضيقوا فى إطلاقها حملة المذاهب الأربعة. وإليه ذهب ابن العربى، والقاضى عياض، مع أنهما يأخذان بظاهر القرآن، ومثله فى "الفتح" عن ابن عباس، أى ينبغى أن لاتستعمل الصلاة فيما سوى الأنبياء عليهم السلام، قال: المفتيون، ويمنع عن إطلاقها، لأن الصلاة صارت شعاراً للروافض، فانهم يصلون على آل النبى ﷺ؛ قلت: بل لأن الصلاة فيها معنى التعظيم والتوقير بغايته، على عكس اللعنة، فان فيها معنى التحقير والإبعاد عن رحمة الله، ولانعلم من يستحق التوقير بهذا اللفظ ممن لايستحقه، فهو وإن كان سائغاً من حيث كونه دعاء، لكنه لايجوز من هذه الحيثية، بخلاف صاحب الوحى، فهم جعلوه من باب اختلاف عصر وزمان، وجعلته من باب اختلاف دليل وبرهان. وذلك لأن القرآن إذا أورد بإطلاقها لم يناسب بشأنه أن يحمل على اختلاف عصر وزمان، وقد مرّ الكلام فيه مرة، فراجعه.

باب "مايستخرج من البحر" ولا خمس فيه عندنا أيضاً، ونقل فيه المصنف آثاراً متعارضة، لعدم الفصل عنده، ثم قيل: إن العنبر روث الثور البحرى، وقيل: إن الشمع تأكله دابته، فلا ينهضم، ويخرج كما هو، وإنما أتى المصنف بقصة بنى إسرائيل فى هذا الباب، لذكر معاملة البحر فيه لاغير.

باب "فى الركاز الخمس" والركاز عندنا يطلق على الدفين، والمخلوق فى الأرض سواء؛ نعم المعدن والكنز متقابلان، فالمعدن ماخلق فى الأرض، والكنز ما دفن فيها، والخمس عندنا فيهما، إلا فى دفائن أهل الإسلام، فان حكمها حكم اللقطة. وقال الشافعى: الركاز هو الدفين، ولاخمس عنده فى المعدن، واحتج بقوله ﷺ: «المعدن جبار، وفى الركاز الخمس» فانه صريح

فى كون المعدن غير الركاز . فهما شيآن ، والوجه عندنا أنه إذا حكم على المعدن بكونه جباراً توهم منه كون المال الخارج منه أيضاً جباراً ، لاشيء فيه ، فقال : وفى الركاز الخمس ، ففى الأول بيان لحكم المحل ، أى إن حفره أحد فمات فيه لاشيء له ؛ وفى الثانى بيان للحال ، أى ماخرج منه ، وإنما لم يكتف بالضمير تعميما للمسألة . فان الركاز عام ، كما علمته ؛ قلت : ولما كان مناط الخمس فى دفائن الجاهلية كونها فى حكم الغنيمة [1] ، وذلك متحقق فى المعدن أيضاً ، فان أراضى الكفار إذا حوتها أيدينا ، ووجب فيها الخمس ، لزم أن يجب الخمس فيما خلق فيها أيضاً ، لأنها غنيمة بما فيها ، فالمناط مشترك . هذا هو نظر الحنفية ، أما الشافعية ففرقوا بينهما مع تسليم المناط ، بأن الدفينة تكون من جهتهم ، فيكون حكمها حكم سائر أموالهم من وجوب الخمس فيها ، بخلاف المعدن ، فانه ليس من جهتهم ، بل مخلوق من الله تعالى ، فكأن المناط لم يتحقق فيه عندهم ، وعندنا تحقق فى الموضعين ، فوجب الخمس مطلقاً . فلا فرق فى تحقيق المناط ، بل فى تحققه .

قوله : [وأخذ عمر بن عبد العزيز] الخ : وهذا موافق للشافعية ، فانه لم يأخذ منه الخمس .

قوله : [وقال الحسن] الخ . وهذا أقرب إلى الحنفية ، لأنه أوجب الخمس فى الركاز مطلقاً ، وما فرق به يوجب الخمس فى معدن دار الإسلام أيضاً ، فان الأراضى لتقادم العهد بالكفر كانت للكافرين ، ثم تحولت إلى ملك المسلمين ، فحكمها يكون كحكم الغنيمة ، وإن وجد فيها المعدن فى دار الإسلام .

قوله : [فعرفها سنة] الخ ، أى إن ظن أن مالكه مؤمن . والحاصل أن الحسن لم يفرق بين ما يوجد فى ظاهر الأرض ، وما يوجد فى باطنه ، كما هو المذهب عندنا .

قوله : [وقال بعض الناس] الخ . واعلم أن هذا أول موضع استعمل المصنف فيه هذا اللفظ ، ولم يرد به أباحنيفة فى جميع المواضع ، كما زعم ، وإن كان المراد ههنا هو الإمام الهمام ، بل المراد فى بعضها عيسى بن أبان . وفى بعض آخر الشافعى نفسه ، وفى آخر محمد ، ثم لا يستعمله المصنف للرد دائماً ، بل رأيته قد يقول : بعض الناس ، ثم يختاره . وقد يتردد فيه ، وذكر المصنف فى "كتابه" مالكا باسمه . وكذا الشافعى . فان المراد بابن إدريس ههنا هو الشافعى ، ولم يسمّ أحمد إلا فى موضعين ، وابن معين فى موضع .

---

(١) قال أبو عبيد : وكذلك هو عندى فى النظر أن يكون بالمغنم أشبه منه بالزرع ، لأنه وإن كان يتكلف فيه الإنفاق ، والتغرير بالنفس . فكذلك مجاهدة العدو . بل الجهاد أشد وأعظم خطاراً ، وقد جعل الله فى الغنيمة منهم الخمس . وأدنى ما يجب فى المعدن أن يكون مثل ماينال من العدو ، الخ ، "كتاب الأموال" ص ٣٤١

وحاصل إيراده أن أباحنيفة استدل على مذهبه بالاستعمال اللغوى ، فانه يقال : أركز المعدن فثبت منه إطلاق الركاز على المعدن لغة ، وإذا ثبت كون المعدن ركازاً باللغة ثبت وجوب الخمس فيه بالنص ، لقوله ﷺ : « وفى الركاز الخمس » ، قال البخارى : ولو سلمناه لزم أن يجب الخمس فى المال الموهوب والثمار والربح أيضاً بعين هذا البيان ، فان الرجل إذا وهب مالاً أو ربح فيه أو كثرت ثماره ، يقال له : أركزت . فأطلق فيه الركاز على المال المذكور أيضاً ، ولم يذهب أحد إلى وجوب الخمس فى المال المذكور ، وأما تقرير المناقضة ، فبأنه قال هذا البعض أولا : إن الخمس واجب فى المعدن ، لأنه ركاز ، وفى الركاز الخمس ، ثم قال : لايؤدى الخمس من الركاز ، ولا بأس بكتمانه ، والركاز عنده متناول للمعدن ، فصار مآله إلا أنه لايؤدى الخمس من المعدن ؛ قلت : وقد أجاب عنه العينى ، فراجعه [1] ؛ وأجاب ابن بطال عن المناقضة : إن الذى أجازه أبوحنيفة كتمانه فيما إذا كان محتاجا إليه ، وتأول أن له حقاً فى بيت المال ، ونصيباً فى الفىء ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً عن ذلك ، لا أنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه ، وقال الطحاوى [2] : إن الواحد إن زعم أنه من مستحق الخمس ، وإن رفعه إلى بيت المال لايعطى منه ، وسع له أن يصرفه إلى نفسه ، وكذا فى فقه الحنفية أن المال الذى يرفع إلى بيت المال إذا تعين له المصرف ، وقد علم أنه لا يصرف إليه وسع له كتمانه ، وصرفه إليه بنفسه ، فليس هذا مناقضة ، بل نقل جزء من باب إلى باب آخر ؛ وقد مر منى أنه يجوز للمجتهد ، فإن الجزء الواحد قد يندرج تحت أبواب شتى ، فيدرجه المجتهد تحت باب منها باجتهاده ، ولنا حديث أخرجه أبو يوسف فى "كتاب الخراج"

---

(۱) وملخصه أنه لم يستدل أبوحنيفة ، ولا أحد من أصحابه بالاستدلال المذكور ، فهو إذن من باب بناء الفاسد على الفاسد ، ولو سلمناه فلم نجد أحداً من أصحاب اللغة قالوا : أركزت ، فى الصور المذكورة ، ولكنهم قالوا : أركز الرجل ، أى صار ذا ركاز من قطع الذهب ، ولايقال إلا بهذا القيد ، أعنى من قطع الذهب ، ولايقال : أركز الرجل مطلقاً ، كما نقله .

وبالجملة لم ينقل عنهم : أركز المعدن ، وإنما قالوا : أركز الرجل ، ثم لم يريدوا منه إلا كونه صار له ركاز من قطع الذهب ، وقطع الذهب يعم المعدن ، فلا إيراد علينا ، وراجع التفصيل من "العينى" ص ٤٥٤ - ج ٤ .

(۲) ولفظه على مانقله الحافظ عن ابن بطال : وإنما أجاز له أبوحنيفة أن يكتمه إذا كان محتاجا ، بمعنى أن يتأول أن له حقاً فى بيت المال ، ونصيبا فى الفىء ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضا عن ذلك ، لا أنه أسقط الخمس عن المعدن ، اه . وتعقب عليه الحافظ ، وأراد الانتصار للبخارى ، فراجعه من "فتح البارى" ص ٢٣٤ - ج ٣ . وأجاب عنه "العينى" ص ٤٥٤ - ج ٤

إلا أن فى سنده عبد الله بن سعيد المقبرى ، وهو ينسب إلى الضعف ، وأيضاً أخرج محمد فى "الموطأ" ص ١٧٨ ، وفيه : فتلك المعادن إلى اليوم لا تؤخذ منها إلا الزكاة ، قال محمد : . . . . قال : وفى الركاز الخمس ، قيل : يارسول الله ، وما الركاز ؟ قال : المال الذى خلق الله يوم خلقها ، الخ ، ففسر فيه الركاز بالمعدن ، وفى الركاز الخمس بالنص ، فثبت الخمس فى المعدن أيضاً ، ولنا أيضاً ما عند أبى داود : ص ٢٤٠ فى "كتاب اللقطة" عن عبد الله بن عمرو بن العاص فى حديث : وما كان فى الخراب ، وفيها وفى الركاز الخمس ، انتهى . حيث أوجب فيه الخمس فى ظاهرها وباطنها ، والمسألة عندى من باب التفقه ، والنص المذكور فيها ليس نصاً لأحد من الطرفين[1] .

باب " قول الله تعالى : ﴿ والعاملين عليها ﴾ " وهم من مصارف الزكاة أيضاً ،

ثم هل يشترط كونهم مفلسين أو لا ؟ اختلف فيه .

---

(١) قلت : قال أبو عبيد القاسم بن سلام فى ,, كتاب الأموال ,, ص ٣٤٠ بعد ما أطال الكلام فى المسألة : إن قول الحنفية هو الأشبه بالصواب ، وهذا نصه : وأما الآخرون فيرون المعدن ركازاً ، ويجعلون فيه الخمس بمنزلة المغنم ، قال أبوعبيد : وهذا القول أشبه عندى بتأويل الحديث المرفوع الذى ذكرناه عن عبد الله بن عمرو أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن المال الذى يوجد فى الخراب العادى ، فقال : فيه وفى الركاز الخمس : وقال أبوعبيد : فقد تبين لنا الآن أن الركاز سوى المال المدفون ، لقوله : فيه وفى الركاز ، فجعل الركاز غير المال ، فعلم بهذا أنه المعدن : وقد روى عن على بن أبى طالب أنه جعل المعدن ركازاً فى حديث يروى عنه مفسرا ، ثم أخرج عنه بعد سرد القصة فيه ، وفيها : فأتى علياً - يعنى على ابن أبى طالب - فقال : إن أبا الحارث أصاب معدناً وأتاه على ، فقال : أين الركاز الذى أصبت ؟ فقال : ما أصبت ركازاً ، إنما أصابه هذا ، فاشتريت منه بمائة شاة متبع ، فقال له على : ما أرى الخمس ، إلا عليك ، قال : فخمس مائة شاة : قال أبوعبيد : هكذا هو فى الحديث ، وإنما هو المائة شاة : قال أبوعبيد : أفلا ترى علياً قد سمى المعدن ركازاً ، وحكم عليه بحكمه ، وأخذ منه الخمس ؟ ، وكذلك كان رأى الزهرى ، وهو يحدث عن النبى صلى الله عليه وسلم بحديث الركاز : « أن فيه الخمس » ، ثم أجاب أبوعبيد عن حديث ربيعة الذى رواه فى التمهيد أنه ليس له إسناد ، ومع هذا لم يذكر فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بذلك ، إنما قال : فهى تؤخذ منه الصدقة إلى اليوم ، ولو ثبت هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم كان حجة لايجوز دفعها ، انتهى بحذف ، قال الزيلعى فى ,, شرح الكنز ,, ص ٢٨٨ - ج ١ : عن أبى هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فى الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يارسول الله ؟ قال الذهب الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلقت رواه البيهقى ، وذكره فى ,, الإمام ,, ، ولم يتكلم عليه ، فدل على صحته ، وفى ,, الإمام ,, أنه عليه الصلاة والسلام ، قال : وفى السيوب الخمس ، والسيوف عروق الذهب ، والفضة التى تحت الأرض ، اه .

قوله : [حاسبه] ، وهو موضع الترجمة ، والذى يظهر أن تكون ترجمته هكذا : ومحاسبة الإمام مع المصدقين ، لأن لفظ "مع" يستعمل فى التابع دون المتبوع ، والمصنف عكس فيها ، فاستعمل "مع" للمتبوع ، وقال : محاسبة المصدقين مع الإمام .

باب "استعمال إبل الصدقة" الخ ، يعنى هل يجوز أن يسقي أبناء السبيل من ألبان إبل الصدقة ، وأن يعطيهم ظهرها ؟ ولعل الحنفية لايمنعون عنها أيضاً ، أما إذا وهبها لهم فلا نزاع فى جواز هذه الأشياء ، ولم يتوجه إلى هذه المسألة أحد غير الإمام المصنف .

باب "وسم الإمام إبل الصدقة" الخ ، وكان وسم عمر "الوقف لله" كما فى "الفتح" ، فدل على جواز الكتابة بنحو هذا على الدواب ، وفى "شرح الجامع الصغير" للعزيزى الشافعى أن الكتابة على الثبور[1] ، لاتجوز عند أبى حنيفة ، وما فى كتبنا فهو خلافه ، والله تعالى أعلم بالصواب .

باب "فرض صدقة الفطر" الخ ، ويقال لها بالفارسية : (سرسايه) ، فانكشف منه حقيقة قولهم : رأس يمونه ويلى عليه ؛ واختلف فى فرضيتها ووجوبها . والمصنف جزم بالأول ، ولم يشترط لها نصاباً ، وهو مذهب الشافعى ، خلافا لأبى حنيفة فيهما . فهى واجبة عنده ، وكذا يشترط لها النصاب[2] عنده ، غير أن بين نصابها ونصاب الزكاة فرقاً ، فان النماء ليس بشرط فى نصاب صدقة الفطر ، بخلاف الزكاة ؛ قلت : لاريب أن الظاهر ماذهب إليه الشافعى ، لأن الأحاديث عامة لاتعرض فيها إلى نصاب ، نعم لنا استنباطات . كإطلاق الزكاة على صدقة الفطر فى غير واحد من الأحاديث ، ويتبادر من إطلاق الزكاة عليها أن يشترط لها أيضاً مايشترط للزكاة . فيثبت لها النصاب من هذا الطريق . لكن لماكان باب صدقة الفطر باباً مستقلا ، ناسب أن تتعرض الأحاديث إلى نصابها أيضاً كذلك . والتمسك لها من الإطلاقات والعمومات لايكفى . وجرّ أحكام باب إلى باب لايشفى ، فالأولى عندى أن يكون المختار فى العمل مذهب الشافعى . فانه لابأس بأداء الصدقة عند أحد . وهو الذى ينبغى فى الأضحية .

باب "صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين" . واختلف فيها العلماء على

---

(١) الثبور : هكذا فى الأصل ، ولم أفهمه [المصحح]

(٢) قلت : وقد يخطر بالبال أن حديث أبى داود عن عبد الله بن ثعلبة عن أبيه فى صدقة الفطر يشير إليه . وفيه فى آخره : أما غنيكم فيزكيه الله ، وأما فقيركم فيرد عليه . أكثر ما أعطاه . ففرق بين الغنى والفقير ، ثم جعل الصدقة تزكية للغنى . وأما الفقير فلما لم تجب عليه الصدقة لم يذكر فيه التزكية ، ووعده بالأجر ، ثم المعتبر فى الغناء هو الشرعى . وهو النصاب ، والله تعالى أعلم .

ثلاثة أقوال : الأول : أنها تجب على المولى عن عبده ؛ والثانى : أنها تجب على العبد ، إلا أن مولاه مأمور أن يمكن عبده على أدائها ، وهو مذهب أهل الظاهر : والثالث : أنها واجبة على العبد ، لكن مولاه يؤديها عنه . ثم إن المولى هل يخرجها عن عبيده المسلمين فقط ، أو الكافرين أيضاً ؟ فقال الشافعى بالأول . واحتج بحديث الباب . والجواب عنه : أما أولا فبأن مالكا تفرد فيه بقيد "من المسلمين" كما ذكره الترمذى : قلت : ولكن الشيخ أخرج له متابعات فى "الإمام"(١) ؛ وأما ثانياً فبأن القيد المذكور راجع إلى الموالى(٢) ؛ وأما ثالثاً فبأن رواية ابن عمر ، ومذهبه إخراج الصدقة عن العبيد مطلقاً : وأما البخارى فزعم بعضهم أنه اختار مذهب الشافعية نظراً إلى هذه الترجمة : قلت : لا دليل فيها على ما راموه ، بل هو متردد فيه ، أو هو موافق للحنفية ، ولذا حذف القيد المذكور من الترجمة الآتية ، وإنما ذكره فى الترجمة الأولى نظراً إلى لفظ الحديث ، للإشارة إلى عبرته . ولذا حذفه من الترجمة الثانية . كأنه أشار بذلك إلى أنه ينبغى أن يمعن النظر فى أن هذا القيد اتفاقى . أو مدار للحكم . وإنما قلنا : إن الظاهر أنه وافق الحنفية لا لكونه تلميذ إسحاق ابن راهويه . ومذهبه كمذهب الحنفية ، وهو مذهب ابن عمر ، وهو راوى الحديث ، كما فى "الفتح"، وقد أقر به الحافظ أيضاً ، ولما علمنا مذهب شيخه ناسب أن نحمل ترجمته أيضاً على مذهب شيخه ، ومن ههنا اندفع التكرار . وظهر الوجه . لوضع الترجمة الثانية . وقال ابن المنير : إن المصنف توجه فى الترجمة الثانية إلى مسألة أنها تجب عليه أو عنه : وقد علمت الاختلاف فيها ، والفرق بينها ؛ قلت : وليس الأمر كما زعمه . فانه ترجم بصدقة الفطر على الصغير والحر والمملوك ، فدل على أنه لم يتعرض إلى بيان هذا الفرق . فالظاهر أنه ذهب إلى وجوبها عن العبد مطلقاً ، مسلماً كان . أو كافراً ، والله تعالى أعلم بالصواب .

---

(١) قال الطحاوى فى "مشكله" ص ٣٤٨ ـ ج ٤ : أو تابع مالكا على هذا الحرف ـ يعنى من المسلمين ـ أحد ممن رواه عن نافع . فكان جوابنا له فى ذلك بتوفيق الله تعالى وعونه ، أنه تابعه على ذلك عبيد الله بن عمر . وعمر بن نافع . ويونس بن يزيد ، ثم سردها بأسانيدها .

(٢) قال الطحاوى فى "مشكله" ص ٣٤٩ ـ ج ٤ : فقد بان بما ذكرنا . فكان جوابنا له فى ذلك بتوفيق الله عز وجل وعونه أن العبد لا فرض عليه فى نفسه إذ لا مال له . وإنما الفرض على مولاه فيه ، وإذا كان ذلك كذلك رجع قوله عليه الصلاة والسلام من المسلمين إلى الموالى لا إلى العبيد ، ثم أخرج عن أبى هريرة . وعطاء . وعمر بن عبد العزيز . أنهم اختاروا أداءها عن العبيد مطلقاً ، وساق أسانيدها .

باب "صدقة الفطر صاع من طعام" (١) . قال الشافعي : إن المراد من الطعام هو البر ، فيخرج منه صاعاً كالشعير ؛ قلت : كيف ! وأن أبا سعيد قد صرح أن طعامنا يومئذ لم يكن غير الشعير ، والزبيب ، والأقط ، والتمر ، كما يأتي في "البخاري" في هذه الصفحة من "باب الصدقة قبل العيد" وأين كان البر في زمنه ﷺ ، ليكون طعامهم ؟ وإنما كثر في زمن معاوية ، كما في البخاري من الباب الذي بعده ، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء ؛ قال : أرى مداً من هذا يعدل مدين ، اه . ومن ههنا ظهر السر ، لاختلافهم في البر أن الواجب منه صاع أو نصف صاع ، وذلك لأنه كان قليلا في زمن النبي ﷺ ، فلم يخرج أمره من الخاصة إلى العامة ، ومن هذا الباب اختلافهم في زكاة الحلي والخيل ، فانهما أيضاً كانا قليلين ، فلم يشتهر أمرهما على وجهه ، فقال قائل بوجوب الزكاة فيهما ، وأنكرها آخرون ، ولنا عمل الخلفاء الأربعة ، كما في "العيني" ، وكفى به قدوة .

باب "صاع من زبيب" ، والمشهور عندنا أنه كالبر ، فيخرج منه نصف صاع ، وفي رواية غير مشهورة أنه كالشعير ، فيخرج منه صاعا ؛ قلت : وهو المختار عندي ، أما الجواب عن حديث أبي سعيد الخدري ، قال : كنا نعطيها في زمان النبي ﷺ صاعا من طعام . . . وزبيب ، اه . فبأنه لادليل فيه على أن إخراجهم القدر المذكور كان لكون القدر الواجب ذلك ، فانه قد يجوز أن يكون تحرياً للفضل ، فانهم لما أخرجوا من سائر الحبوب صاعا أخرجوا من الزبيب أيضاً نحوه ؛ وعند الطحاوي ؛ وأبي داود مايشير إليه أيضاً ، قال أبو سعيد : أما أنا فلا أزال أخرج كما كنت أخرج ؛ ولفظ أبي داود : لا أخرج أبداً إلا صاعا ، اه . وكأن هذا من دأب الصحابة ، أنهم إذا عملوا بأمر في زمن النبي ﷺ ثابروا عليه . قلنا : أما أبو سعيد ، فله أن ينفق ماله كله في سبيل الله ، فما بالصاع ، ولكن الفاصل أن الصاع المذكور كان واجباً عليهم أولا ، ولا يثبت ذلك من القول المذكور .

باب "صدقة الفطر على الحر والمملوك" الخ ، قوله : [وكانوا يعطون] الخ ، واعلم أن تقسيم صدقة الفطر كان إلى الأمراء ، وقد ثبت في زمن النبي ﷺ أن الناس كانوا يبعثون

---

(١) قلت : ومن أراد الاطلاع على تمام البحث في تلك المسألة ، فليراجع " مشكل الآثار " من ص ٣٣٧ ، إلى : ص ٣٤٨ من المجلد الرابع ، فانه بسط المقام بما لامزيد عليه ، وأتى على جواب المسألة . ولم أقدر على تلخيصه ، وإنما رقمت لك الصفحة ، لعدم كونه على ترتيب الأبواب الفقهية . فيتعسر إخراج الباب ، أيضاً .

بصدقاتهم إلى النبي ﷺ، ثم إنه كان يقسمها حسب مايراه الله عز وجل، وهو معنى قوله: ليجمع، أي ليجمع للإمام ليصرفها في مصارفها من تعارفه، كالزكاة، فلما علمنا من عمل السلف هذا، ناسب أن نحمل عمل ابن عمر أيضاً على ذلك.

باب " صدقة الفطر على الصغير والكبير " قوله: [قال أبو عمرو] الخ، وليست هذه القطعة في الشرحين، وهو مذهب الشافعي، وأما عندنا فلا زكاة في مال اليتيم، وهو مذهب ابن مسعود. وليراجع ألفاظ هذه الآثار أيضاً، لينجلي لك الحال[1].

كتاب المناسك

باب "وجوب الحج، وفضله، وقول الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾" ولنقدم قبل الخوض في المقصود جملا: الأولى: أن العلماء اختلفوا في السنة التي فرض فيها الحج على أقوال: فقيل: سنة خمس، حكاه الواقدي؛ وقيل: سنة ست؛ وقيل: ثمان؛ وقيل: سنة تسع، ولكل منهم مسكة تمسكوا بها، فليطالعها في مواضعها من شاء؛ الثانية: اختلف الناس في وجوب الحج، هل هو على الفور أو على التراخي؟ وكيف ما كان، التسارع إليه مطلوب، وحينئذ يشكل حج النبي ﷺ في العاشرة مع فرضيته في الأعوام الماضية على اختلافها، فقيل في الجواب: إن النبي ﷺ كان يترقب أن تعود الأيام على هيئتها، وقد كانت العرب خلطتها لمكان النسيئة[2] عندهم، فلم تكن أشهر الحج في محلها، فاذا عادت ذوالحجة في موضعها

(1) قلت: وفي "العيني": وروى مذهبنا عن عمر، وابن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء، ومحمد بن سيرين، وجابر بن زيد، ومجاهد، والزهري، وطاوس، وميمون بن مهران، وعمر بن عبد العزيز. ثم عدد أسماء غيرهم، وبسط الكلام في المسألة، فليراجع.

(2) قلت: قال الزمخشري في "تفسيره": النسيء تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر، وذلك أنهم كانوا أصحاب حروب وغارات، فإذا جاء الشهر الحرام، وهم محاربون شق عليهم ترك المحاربة، فيحلونه ويحرمون مكانه شهرا آخر، حتى رفضوا تخصيص الأشهر الحرم بالتحريم، فكانوا يحرمون من شق

عزم (١) على الحج، ونادى بين الناس .

قوله : [ومن كفر] الخ، أي لم يحج، وإنما عبر عنه بالكفر تهويلا، وعلى تعبير القرآن جاء حديث ابن ماجه : فليس على الله أن يموت يهودياً أو نصرانياً .

قوله : [فجعل الفضل ينظر إليها]، واعلم أن الحجاب عندنا داخل الصلاة وخارجها . سواء ،

شهور العام أربعة أشهر، وذلك قوله تعالى : ﴿ ليواطئوا عدة ماحرم الله ﴾ أي ليوافقوا العدة التي هي الأربعة، ولايخالفوها، وقد خالفوا التخصيص الذي هو أحد الواجبين ، وربما زادوا في عدد الشهور، فيجعلونها ثلاثة عشراً، وأربعة عشراً، ليتسع لهم الوقت، ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً ﴾، يعني من غير زيادة زادوها، اهـ. قلت : ولعل تحريفهم كان بالنوعين

(١) واعلم أن هذا التأويل قد ذكره غير واحد من العلماء، لكنهم استشكلوا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر بالحج في السنة التاسعة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ليأمر بالحج في غير وقته ، فوجب أن يقال : إن ذا الحجة كانت في تلك السنة على الحساب القويم ، كما ذكره بعض العلماء ، وحينئذ يعود الإشكال في تأخير النبي صلى الله عليه وسلم في حجه ، فأجاب عنه الحافظ فضل الله التوربشتي في " شرح المصابيح "، وهذا نصه : وأما وجه استينائه بالحج إلى السنة العاشرة - والله أعلم - أنه لم ير أن يحضر الموسم، وأهل الشرك حضور هناك، لأنه لو تركهم على مايدينون به من هديهم المخالف لدين الحق لكان ذلك وهناً في الدين، ولو منعهم لأفضى ذلك إلى التشاغل، إلى ما أرادوه من النسك بالقتال، ثم إلى استحلال حرمة الحرم، وكان قد أخبر يوم الفتح أن حرمتها عادت إلى ما كانت عليه ، وأنه لم يحل له إلا ساعة من النهار ، فرأى أن يبعث الناس إلى الحج . وينادي في أهل الموسم أن لايحج بعد العام مشرك ، ليكون حجه خالياً عن العوارض التي ذكرناها، وقد ذكرنا لذلك وجوهاً غيرها في "كتاب المناسك". واكتفينا ههنا بالقول الوجيز إيثاراً للاختصار " من باب قصة حجة الوداع "، قلت : لعل الخليط إذا بلغ مبلغاً لايمكن رفعه وعمت به البلوى، فالمرجو من الله تعالى أن يعتبره أيضاً نحواً من الواقع ، فان فقهاءنا قد اعتبروا بالشهادة على الوقوف، قبل يوم عرفة ، وأما إذا شهدوا بالوقوف بعد يوم عرفة فلم يعتبروها، وذلك لأن التلافي ممكن في الصورة الأولى ، دون الثانية ، ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم : « وجبت وجبت » في الجنازتين، مرتا عليه واحدة بعد أخرى، فكأن شهادة الصحابة اعتبرت فيهما على أي وجه كان الميتان ، وقد مر تقريره ، وحينئذ لو التزمنا أن ذا الحجة لم تكن في التاسعة على محلها ، ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر أن يحج بالناس لم يلزم عليه محذور ، فان ذا الحجة من تلك السنة وإن كانت على زعمهم ، فان الشرع قد أقام لهم الواقع - بحسب زعمهم - مقام الواقع في نفس الأمر، وإنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه ما كان أحرى له ، فانتظر إلى أن يستدار الزمان إلى هيئته بالأمس، وعليه نبه في خطبته ، والله تعالى أعلم .

فجاز كشف الوجه والكفين عند أجنبي ، بشرط الأمن من الفتنة ، واختلف في الرجلين ، والفتوى على الحجاب مطلقاً ، وذلك لانقلاب الزمان ، وظهور الفتن ، وإنما صرف النبي ﷺ وجه الفضل احتياطاً . كما هو المذكور في الحديث .

قوله : [إن فريضة الله على عباده في الحج قد أدركت شيخاً كبيراً] ، واعلم أنهم اختلفوا في وجوب الحج على المعضوب ، فقيل : يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ، ومؤنة من يرفعه ويضعه ويقوده إلى المناسك ، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ، وهو قول الشافعي ، وقيل : لا يجب ، وهو المشهور عن إمامنا ، فقيل [1] : معنى الحديث أن الحج فرض على الناس ، فأدرك أبي أيضاً زمن افتراض الحج ، وراجع التفصيل من " فتح القدير " .

باب " قول الله تعالى : ﴿ يأتوك رجالا ﴾ " . قوله : [يركب راحلته] ، والخلاف فيه في الأفضلية ، ووافقنا ابن عباس ، كما عند أبي داود .

باب " الحج على الرحل " ، وهو شرط عندنا إن كانت المسافة مسافة الرحل ، وأما الشغدف والهودج فلا .

قوله : [قال عمر] ، أراد به الإعداد للحج والاهتمام به [زاملته] ، وهي الراحلة التي عليها الزاد ، وفي " الفتح " عن ذي النورين أنه كان يحج على البعير ، وكان يحمل عليها الحبوب ، ثم يقعد عليها ، فدل على جواز القعود على الحبوب .

قوله : [ولم أعتمر] ، واعلم أن الحنفية ، والشافعية اختلفوا في أمر عائشة ، فقال : إنها كانت معتمرة ، فلما دنت أيام الحج ، ولم تخرج عن حيضها أمرها النبي ﷺ أن تخرج عن عمرتها ، وتفسخها إلى الحج ، ثم تقضيها ، وأنكره الشافعية ، وهذا اللفظ ظاهر للحنفية ، وسيجيء تفصيله .

قوله : [فأعمرها من التنعيم] ، ومن ههنا قلنا : إن الحاج يهل من الحرم ، والمعتمر من الحل ، ولا فرق بينهما عند المصنف ، والحديث حجة عليه ، لأنه لو جاز للمعتمر أن يهل من الحرم لما بعثها إلى التنعيم .

باب " فضل الحج المبرور " ، وهو ما لا جناية فيه ، أما الحج الأكبر المشهور بين الناس ، وهو الحج الذي يكون يوم الجمعة ، فلا أصل له في الشرع ، وهو في القرآن بمعنى آخر ،

(1) قال الخطابي : وقد يتأول بعضهم قولها : إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً ، فقال : معناه أنه أسلم ، وهو شيخ كبير ، الخ : ص ۱۷۱ - ج ۲

ثم إنه مكفر للصغائر والكبائر جميعاً ، أو للأولى فقط ، فرجح ابن نجيم الثاني ، ومال الأكثرون إلى الأول (*) .

باب "فرض مواقيت [1] الحج والعمرة" ، وادعى الشافعية أن فرضية المواقيت كانت قبيل حجة الوداع ، وادعى الحنفية أنها كانت قبلها بكثير ، لما سيجيء ، ثم إن تلك المواقيت كلها وقتها النبي ﷺ أو لا ؟ فقيل : نعم ؛ وقيل : غير ذات عرق ، فانها وقتها عمر [2] . والصواب هو الأول ، نعم اشتهرت بعضها في زمن عمر ، فنسبت إليه .

قوله : ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ ، وفسره السيوطي بما يتقي به من السؤال ، وهو المال ، وليس بمراد عندي ، بل التقوى على معناه المعروف [3] ، والمراد أنه الزاد الحسي ، فقد علمتم أنه لابد لكم ، فسوف تأخذونه ، ولكن ههنا زاد آخر أقوم وأهم منه ، وهو التقوى ، فهو زاد معنوي فلا تنسوه ، واجعلوه أيضاً من زادكم ، فانه خير زاد لمن تزوده ، ويؤيده ماعند أبي داود ، أن رجلا

---

(١) قال الخطابي : معنى التحديد في هذه المواقيت أن لاتتعدى ولا تتجاوز إلا باستصحاب الإحرام . وقد أجمعوا أنه لو أحرم دونها حتى يوافي الميقات محرما أجزأه ، وليس هذا كتحديد مواقيت الصلاة ، فانها إنما ضربت حداً ، لئلا تقدم الصلاة عليها ، الخ "معالم" ص ١٤٧ - ج ٢ : قلت : وهذه النكتة أوفق بنظر الحنفية في لزوم الإحرام على من مر عليها مطلقاً ، أراد الحج والعمرة ، أو لم يرد .

(٢) وفي "التمهيد" قال قائلون : عمر رضي الله عنه هو الذي وقت العقيق لأهل العراق ، لأنها فتحت في زمانه ، وقال آخرون : هذه غفلة من قائل هذا القول ، لأنه عليه السلام هو الذي وقت لأهل العراق ذات عرق والعقيق ، كما وقت لأهل الشام الجحفة ، وكلها يومئذ دار كفر ، كالعراق ، فوقت المواقيت لأهل النواحي ، لأنه علم أن الله سيفتح على أمته الشام والعراق وغيرهما ، ولم يفتح الشام والعراق إلا على عهد عمر رضي الله عنه ، بلا خلاف ، وقد قال عليه السلام : « منعت العراق درهمها ، ودرهمها » الحديث ، معناه عند أهل العلم ستمنع ، الخ : ص ٣٣٢ "الجوهر النقي" قلت : وهكذا في "عمدة القاري" ص ٤٩٩ - ج ٤ ، وله حديث عند أبي داود عن الحارث بن عمرو ، وفيه تصريح أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي وقته لأهل العراق

(٣) قلت : ويؤيده ما أخرجه الحافظ عن ابن أبي حاتم ، قال مقاتل بن حيان : لما نزلت قام رجل فقال : يارسول الله ما نجد زاداً ، فقال : « تزود ماتكف به وجهك عن الناس ، وخير ما تزودتم التقوى » ، الخ . ص ٢٤٦ - ج ٣

(*) مع اتفاقهم في عدم تكفيره المظالم . وحقوق العباد هكذا أفاده العلماء ، وكذا الشيخ رحمه الله نفسه : ثم في "العرف الشذي - من أمالي الشيخ على جامع الترمذي" ، عكس ما نسب إلى ابن نجيم صاحب "البحر" ، نعم بالقطع في تكفير الصغائر ، وبالظن في تكفير الكبائر ، فليرجع إليه [المصحح البنوري]

سأل النبي ﷺ الزاد، فقال: زوّدك الله التقوى، وإنما أول به السيوطى، لأن تعليل قوله: ﴿وتزودوا﴾ بقوله: ﴿فان خير الزاد التقوى﴾ بظاهره غير مستقيم، قلت: حرف "إن" فى كلامهم لايجيء بمعنى العلة المنطقية، بل لمجرد التناسب بين الأمرين، والتناسب بين الزادين ظاهر، فالمقصود منه الأمر بهذا وهذا، أى تزوّدوا للحج واتقوه أيضاً، فأبرزه فى شاكلة التعليل، لا أنه تعليل منطق، فان المقصود فيه لا يكون إلا أمر واحد، والتعليل يكون لتقريره فقط، وههنا المقصود أمران، وقد فصلنا الفرق بينهما فى رسالتنا "فصل الخطاب"، فانهم حملوا قوله ﷺ: «فانه لاصلاة لمن لم يقرأ» الخ، على التعليل المنطق، فناقض أول الحديث آخره، وكان محل "إن" لمجرد التناسب، ولكنهم لم يحملوه عليه، ثم قيل: إن الظاهر "التقوى خير الزاد" مكان "خير الزاد التقوى"، فراجع للفرق بينهما كلام الزمخشرى.

باب "مهلّ أهل مكة للحج والعمرة"، قد علمت أن المصنف لم يفرق بين ميقات الحج وميقات العمرة، ولا شيء عنده غير العمومات، وقد علمت المسألة عندنا.

قوله: [فمن أراد الحج والعمرة] تمسك به الشافعية على أن الإحرام إنما يجب على من دخل مكة معتمراً أو حاجاً، أما من لم يردهما، بل أراد التجارة أو غيرها، فليس عليه إحرام، ويجب عليه الإحرام عندنا مطلقاً، لأنه لتعظيم البقعة المباركة، فيستوى فيه الحاج وغيره، فكأن الإحرام عندنا لازم لمن دخلها، وأما عند الشافعية فموقوف على إرادته إحدى العبادتين، وقوله: "فمن أراد الحج والعمرة" نص لهم، قلنا: إن التمسك به يتوقف على مقدمة أخرى، وهى كون تلك الإرادة غير لازمة عليه، فان قلنا: إن إرادة إحدى العبادتين واجبة عليه، فلا تمسك لهم فيه. وقد علمت أن وزانه وزان لفظ الخير، وهذا يستعمل فى الفرائض أيضاً، ولا دليل فى لفظ الإرادة، فإنها كما تكون فى المستحبات تكون فى الفرائض. فانها مما لابد منه فى جميع الأفعال الاختيارية وبعبارة أخرى نقول: إن من مرّ بالمواقيت يجب عليه أن يريد إحدى العبادتين عندنا، وعند الشافعية هو مخيّر. إن أراد أن يفعل فعل، وإلا لا، وفهموا أن الحج والعمرة إذا توقف على إرادته لا يكون واجباً أصلا. قلنا: إنما يتم ذلك لو ثبت أن الإرادة لاتستعمل إلا فى الجائزات، وليس بثابت. فانها تستعمل فى الواجبات[1]، كلفظ الخير، وليس مرادنا من الأفعال الاختيارية

---

(١) قلت: ومن نظائره قوله صلى الله عليه وسلم: «من أراد الحج فليعجل»، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من أراد الجمعة فليغتسل»، وقوله صلى الله عليه وسلم: «وإذا دخل العشر وأراد بعضكم أن يضحي فلا يمس من شعره» على مذهب الحنفية، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من أراد منكم الصوم فلا

ماهى فى اختيارنا من جهة الشرع ، فان الواجبات تجب علينا ، ولكن المراد منها الاختيارية لغة ، ولا شك أن الواجب الشرعى أيضاً اختيارى بحسب اللغة ، بمعنى أن الوجوب لايسلب الاختيار عن المكلف .

ثم إن هذه المسألة عندنا فى الآفاق ، أما من كان يسكن داخل الميقات ، فله أن يدخلها بدون إحرام لرفع الحرج عنه ، وهذه هى الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بدون إحرام ، أن ينوى عند مروره بالميقات موضعاً [1] فى داخل الميقات ، ولا ينوى البيت ، وحينئذ لايجب عليه الإحرام

يمنعه أذان بلال » ـ أو كما قال ـ على خلاف فيه من الشيخ ، ونظائره فى القرآن أيضاً ، قال تعالى : ﴿ ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ﴾ ، وقال أيضاً فى "سورة الفرقان" : ﴿ وجعلنا الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً ﴾ فليست الإرادة فى تلك المواضع بخيرته . أما الإرادة فى قوله صلى الله عليه وسلم : « من أراد منكم الصوم » فلأن أذان بلال كان فى رمضان خاصة ، كما مر تقريره وحينئذ لاتكون إرادة الصوم إلا فى رمضان ، وإذن لا يكون إلا واجباً ، وإنما يبرز فى التعبير هكذا لكونه فى اختياره حساً لا شرعاً ، فالواجبات جملة فى خيرته بحسب اللغة والحس ، وعليه دار العرف ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ ومن أراد الآخرة ﴾ الخ ، فجعلها تحت إرادته بمعنى أن الله تعالى لما جعله مختاراً فى أفعاله خاطبه بما لا يناقض ذلك ، فهو نحو إرخاء للعنان فقط ، لا أن إرادة الآخرة موكولة إلى المرء ، بمعنى كون الجانبين جائزين له ، بل عليه أن يريد الآخرة ، ولكن تلك لما كانت فى اختياره ، ومن اختياره خاطبه كذلك .

يقول العبد الضعيف : وقد يخطر بالبال أن الإرادة فى الحديث المتنازع فيه على معنى منع الخلو ، فعلى المرء أن يريد ، إما الحج ، أو العمرة ، فحملوه على الاختيار فى نفس الإرادة ، فكان الاختيار بين العبارتين ، فجعلوه بين نفس العبادة وعدمها ، فتلك اعتبارات وملاحظ تتأتى على المذهبين ، أعنى أن الجملة المذكورة ليست نصاً لهم ، كما زعموه ، بل تأتى على المذهبين باعتبار الملحظين ، فصارت المسألة اجتهادية ، كل فيها على خير وسعة ، بلا ضرب ولا طرد ، ويمكن أن يقال : إن القيد اتفاقى ، لأن دخول الآفاقى عامة لا يكون إلا للحج ، أو للعمرة ، وسيجيء جواب آخر فى " باب دخول الحرم ، ومكة بغير إحرام" ألطف من هذا ، والله أعلم .

(١) قال ابن قدامة : أما المجاوز للميقات ممن لا يريد النسك ، فعلى قسمين : أحدهما : لا يريد دخول مكة ، بل يريد حاجة فيما سواها ، فهذا لا يلزمه الإحرام ، لا خلاف : الثانى : من يدخل دخول الحرم ، إما إلى مكة أو غيرها ، فهم على ثلاثة أضرب : أحدها : من يدخلها لقتال مباح ، أو من خوف ، أو لحاجة متكررة ، كالحشاش ، والحطاب ، وغيرهما ، فهؤلاء لا إحرام عليهم " عينى " ص ٤٩٩ ـ ج ٤ بغاية تلخيص ، قلت : ولم يحسن الكلام فى التقسيم ، فان مكة صارت حراماً إلى الأبد ، فلا يحل فيها القتال لأحد .

لأنه لم ينو الموضع الذى يجب عليه الإحرام لأجله ، فاذا دخله يلحق بأهله ، فيكون له حكم داخل المواقيت ، ويسقط عنه الإحرام ، ثم المسألة فيمن يقع فى طريقه الميقاتان ، أن يحرم من أولاهما . فان أحرم من الثانية له ذلك ، ولا يجب عليه شيء بمرور أولى الميقاتين بدون إحرام ، ولم أجد تلك المسألة إلا عند محمد فى " موطأه " فليحفظ .

باب " ميقات أهل المدينة " ، واعلم أن المواقيت عند فقهائنا على نحوين : ميقات زمانى ، وميقات مكانى ، أما الأول فهو أشهر الحج ، وأما الثانى فما فصلوه من البقع ، وقالوا : لا يقدم الإحرام على الأول ، ويستحب له أن يقدمه على الثانى ، فيستحب أن يهل أهلّ المدينة قِبَل ذى الحليفة ، فانها ميقاتهم ، وأنكره البخارى ، ولذا قال : لا يهلوا قِبَل ذى الحليفة ، وإنما خصص أهل المدينة بالذكر مع كون المسألة عامة لكون ميقاتهم أقرب المواقيت ، فاذا وجب عليهم أن يخرجوا إلى ميقاتهم ويهلوا منها ، فغيرهم ممن كانت مواقيتهم على بعد ، أولى أن يحرموا منها ، قلت : أما المسألة فى أهل المدينة خاصة ، فينبغى أن تكون كذلك عند الحنفية أيضاً ، وأرجو أن لا تكون خلا فاً لمسائلهم ، فان أهل المدينة لما كان ميقاتهم أمامهم ، فلا حاجة لهم إلى تقديم الإحرام ، مع أن فى إحرامهم بميقاتهم تأسى بالنبى ﷺ ، بخلاف غيرهم ، فان لهم فى التقديم عملا بالعزيمة ، وتمادياً فى الإحرام ، مع أنه لا يلزم عليهم مخالفة للسنة أيضاً فافترقا .

باب " من كانوا دون المواقيت " ، وقد مر أن إطلاق الحديث يقتضى التسوية بين مهل الحج والعمرة ، وإنما قلنا بالفرق بينهما لما قام عندنا من الدليل عليه من الخارج

باب " مهلّ أهل اليمن " ، قد علمت من عادة المصنف ، أن الحديث إذا كان عنده بطرق عديدة ، يخرجه مرة بعد مرة بتراجم عديدة وفوائد جديدة .

باب " ذات عرق " قوله : [فانظروا حذوها من طريقكم] ، دلّ على جواز الإحرام إذا مرّ بحذائها ، ولا يشترط المرور عليها خاصة .

باب " خروج النبى ﷺ " الخ . واعلم أن الشجرة صارت اسماً بالغلبة لذى الحليفة ، ويقال لها الآن : بئر على ، وهذا غير على بن أبى طالب ، ولفظ الراوى يشعر بالتغاير بين الشجرة ، وذى الحليفة ، ثم المعرّس موضع قريب منها ، ولكن لا تتميزان لاندراس الرسوم والمعالم ، والذى يظن أن أولها ذو الحليفة ، ثم المعرس ، ثم العقيق - وادى - ، وتلك المواضع كلها متقاربة ، كما ذكره السمهودى فى " الوفا " .

ثم اعلم أن النبي ﷺ خرج من المدينة يوم السبت (١) بعد الظهر، لخمس بقين من ذى القعدة، وكان الشهر تسعاً وعشرين، ودخل مكة يوم الأحد، لأربع ليال خلون من ذى الحجة، فتلك تسعة أيام، وبعد حذف يومى الدخول والخروج، تبقى سبعة أيام، لسفره ﷺ.

[وقل: حجة فى عمرة]، وهذا نص للحنفية أن النبي ﷺ كان قارنا من أول إحرامه، فان وادى العقيق عندذى الحليفة، وهى ميقات أهل المدينة.

وبالجملة قد ثبت قرانه ﷺ ثبوتا لامرد له، وإنما اختلف (٢) الصحابة فى نقل حجه ﷺ.

---

(١) قال الحافظ فى شرح حديث ابن عباس من " باب مايلبس المحرم من الثياب والأردية والازر الآتى بعد عدة أبواب:

قوله: [وذلك لخمس بقين من ذى القعدة، فقدم مكة لأربع ليال خلون من ذى الحجة]، اخرج مسلم مثله من حديث عائشة رضى الله عنها احتج به ابن حزم فى "كتاب حجة الوداع" له على أن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان يوم الخميس، قال: لأن أول ذى الحجة كان يوم الخميس بلا شك. لأن الوقفة كانت يوم الجمعة، بلا خلاف، وظاهر قول ابن عباس: لخمس، يقتضى أن يكون خروجه من المدينة يوم الجمعة، بناء على ترك عد يوم الخروج، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالمدينة أربعاً، كما سيأتى قريباً من حديث أنس فتبين أنه لم يكن يوم الجمعة، فتعين أنه يوم الخميس؛ وتعقبه ابن القيم بأن المتعين أن يكون يوم السبت، بناء على عدّ يوم الخروج، أو على ترك عده، ويكون ذو القعدة تسعاً وعشرين يوماً، اه، ويؤيده مارواه ابن سعد، والحاكم فى "الإكليل" أن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان يوم السبت، لخمس بقين من ذى القعدة، وفيه رد على منع إطلاق القول فى التاريخ، لئلا يكون الشهر ناقصاً، فلا يصح الكلام، فيقول مثلا: خمس إن بقين، بزيادة أداة الشرط، وحجة المجيز أن الإطلاق يكون على الغالب، ومقتضى قوله: إنه دخل مكة لأربع خلون من ذى الحجة، أن يكون دخلها صبح يوم الأحد، وبه صرح الواقدى، اه: ص ٢٦٢ - ج ٣ " فتح البارى ".

(٢) قلت: وقد ذكر القوم فى سر اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى إحرام النبى صلى الله عليه وسلم وجوهاً، نذكر منها ثلاثة، أحراها عندى ما ذكره الشاه ولى الله قدس سره. قال الشيخ ولى الله المحدث الدهلوى فى" المسوى - شرح الموطأ ": التحقيق فى هذه المسألة أن الصحابة لم يختلفوا فى حكاية ماشاهدوه من أفعال النبى صلى الله عليه وسلم، من أنه أحرم من ذى الحليفة، وطاف أول ماقدم، وسعى بين الصفا والمروة، ثم خرج يوم التروية إلى منى، ثم وقف بعرفات، ثم بات بمزدلفة، ووقف بالمشعر الحرام، ثم رجع إلى منى، ورمى، ونحر، وحلق، ثم طاف طواف الزيارة، ثم رمى الجمار فى الأيام الثلاثة، وإنما اختلفوا فى التعبير عما فعل باجتهادهم وآرائهم، فقال بعضهم: كان ذلك حجاً مفرداً، وكان الطواف الأول للعمرة، كأنهم سموا طواف القدوم والسعى بعده عمرة، وإن كان للحج، وقال بعضهم: كان ذلك

لأنه كان معاملة ألوف من الصحابة ، فنقل كل منهم حسب ماسمع من تلبية النبي ﷺ ، وأنت تعلم أن القارن له أن يلبي كيف شاء ، فمن سمع منه لبيك بحجة ، زعم أنه مفرد ، وأصاب حسب زعمه ،

قراناً ، والقران لايحتاج إلى طوافين وسعيين ، وهذا الاختلاف في الاجتهاديات ، أما إنه سعى تارة أخرى ، بعد طواف الزيارة ، فانه لم يثبت في الروايات المشهورة ، بل ثبت عن جابر أنه لم يسع بعده ، انتهى .

والثاني : ماذكره ابن العربي في" الجزء الرابع من شرحه ، المسمى بالعارضة " قال : وأكثر من روى الإفراد في الإحرام برجع حديثه في آخر الأمر إلى أنه كان قارناً ، أو متمتعاً ، ودارت الروايات على عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم : عمر ، وابن عمر ، وعلي ، وعائشة ، وحفصة ، وأنس ، وجابر ، وابن عباس ، وأبوموسى ، وأسماء ، وقد روى أيضاً في" الصحيح" عن عمر ، وفي الأحاديث اختلاف عظيم في" الصحيح" لايعلمه إلا الله والراسخون في العلم ، جعلنا الله منهم برحمته ، قال الطبري : جملة الحال أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن محلا ، لأنه قال : لو استقبلت من أمري مااستدبرت ماسقت الهدى ، ولا جعلتها عمرة ، ولو كان مفرداً كان معه واجباً ، كما قال (*) وذلك لا يكون إلا للقارن ، ولأن الروايات الصحيحة قد تكاثرت ، فان لبي بهما جميعاً ، فكان من زاد أولى ، ووجه الاختلاف أن النبي صلى الله عليه وسلم لما عقد الإحرام جعل يلبي تارة بالحج ، وتارة بالعمرة ، وتارة بهما جميعاً ، لعله أن يبين له واحداً منهما ، وهو في ذلك كله يقصد الحج ويطلب كيفية العمل ، حتى نزل عليه جبريل في وادي العقيق ، وقال له : قل : عمرة في حجة ؛ فانكشف الغطاء ، وتبين المطلوب : ص ٣٦ ، و ٣٧ - ج ٤ ؛ قلت : جواب القاضي أيضاً لطيف ، فانه جعله من باب قوله تعالى : ﴿ قد نرى تقلب وجهك في السماء ، فلنولينك قبلة ترضاها ﴾ فكان النبي صلى الله عليه وسلم يترقب ويتحرى في أمر حجه أن يعين له إحراماً من قبل الوحي ، حتى قيل له : قل : حجة في عمرة ، فحينئذ قرن به ، على ماهو نظر الحنفية ، كثرهم الله تعالى ، كما أنه انتظر أن تحول قبلته إلى البيت ، فنزل الوحي به " التنبيه " قوله :[ولا جعلتها عمرة] هكذا وجدناه في الأصل ، ولكن الصواب لجعلتها عمرة ، وفي عبارته بعض سهو من الناسخ بعد .

والثالث : ماذكره الخطابي ، قال : إن الشافعي قد أنعم بيان هذا المعنى ، أن المعلوم في لغة العرب جواز إضافة الفعل إلى الآمر به ، كجواز إضافته إلى الفاعل له ، وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم المفرد ، والقارن ، والمتمتع ، فجاز أن تضاف كلها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل وجهاً آخر ، وهو أن يكون بعضهم سمعه يقول : لبيك بحج ، فحكى أنه أفردها ، وخفي عليه قوله : وعمرة ، فلم يحك إلا ماسمع ، ووعى غيره الزيادة ، فرواها ، ولا تنكر الزيادات في الأخبار ، كما لاتنكر في الشهادات ، وقد يحتمل أيضاً أن يكون الراوي سمع ذلك ، يقوله على سبيل التعليم لغيره ، وهذه الروايات على اختلافها في الظاهر ، ليس فيها تكاذب ، ولا تهاتر ، والتوفيق بينهما ممكن ، انتهى "معالم" ص ١٦٢ - ج ٢ ، مختصر ...

(*) قوله : " كان معه واجباً " ، كذا في الأصل المنقول ، والمنقول عنه ، ولينظر فيه [المصحح]

وكذلك من سمع لبيك بعمرة ، ظن أنه متمتع ، والأمر ماقررنا ، وإنما لم نبسط فى إثبات قرانه ﷺ ، لأن علماء المذاهب الأربع ، كادوا أن يتفقوا على ذلك ، بل قد اتفقوا مع اختلاف بينهم ، فى أنه كان معتمراً فى أول أمره ، ثم قرن ، أو كان قارنا من أول الأمر ، وراجع " الطحاوى " فانه قد بسط الكلام فى المسألة بما لامزيد عليه ، ونقل القاضى عياض أنه صنف فى إثبات قرانه ﷺ ألف ورقة ، وأرى أن للمالكية اعتناءً بتصانيف الطحاوى أزيد من الحنفية .

باب " غسل الخلوق " ، واعلم أن الخلوق اسم لنوع من الطيب ، يجعل فيه الزعفران ، والزعفران مباح أكلا ، ومحرم تطيباً لأجل اللون ، لا أريد للمحرم ، بل للرجل فى سائر أحواله ، ثم إن من (١) تطيب قبل الإحرام ، وبقى أثره ، أو عينه بعده جاز عندنا ، وإنما محذور إحرامه أن يتطيب بعد الإحرام بخلاف اللباس ، فان المحظور منه محظور ابتداءً وبقاءً ، وقالت المالكية : إن الباقي إن كان أثراً للطيب ، فجائز ، وإن كان عليه فلا .

قوله : [وهو متضمخ طيباً] ، وهو محمول على طيب الإحرام ، فانه لابأس بالتضمخ بطيب قبل الإحرام على ماعلمت ، وقد كان يختلج فى صدرى أن العرب كانوا يحجون من زمن الجاهلية ، ولم يعلم من حالهم التفريط فى أمر الحج ، نعم كان فيهم بعض تعمق وإفراط ، حيث كانوا يطوفون بالبيت عراة ، زعماً منهم أن الطواف إنما يليق فى ثياب لم تتلوث بمعاصيهم ، فاذا كان حالهم هذا ، فكيف فرط بهذا الرجل ، وتطيب فى الإحرام ؟ ثم رأيت فى كلام القاضى أبى بكر (٢) بن العربى

---

(١) قلت : ولعل هذا الطيب كان هو الخلوق ، وهو ممنوع مطلقاً ، سواء كان قبل الإحرام ، أو بعده كما يظهر من تبويب البخارى ، وحيئذ يخرج الكلام عما نحن فيه ، فانه لا تكون فيه مسألة الطيب فى الإحرام ، بل ترجع إلى استعمال الخلوق ، هكذا يستفاد من بعض ماكتب عن الشيخ ، ويدل عليه ماقال الخطابى : ص ١٧٥ - ج ٢ : وقد يتوهم من لاينعم النظر أن أمره إياه بغسل أثر الخلوق والصفرة إنما كان من أجل الإحرام ، لايجوز له أن يتطيب قبل الإحرام ، بما يبقى أثره بعد الإحرام ، وليس هذا من أجل ذلك ، ولكن من التضمخ بالزعفران حرام على الرجل ، فى حرمه وحله ، اه .

(٢) قال القاضى أبو بكر بن العربى : هذه المسألة جرت بالجعرانة بقسم غنائم خيبر عام الفتح فى شوال سنة ثمان ، وقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم : ما كنت صانعاً فى حجتها فاصنعه فى عمرتها . فقال : كنت أغسل هذا ، وأخلع هذا ، وهو دليل على أن خلع الثياب ونبذ الطيب ، كان أصلا عندهم فى الجاهلية للحاج ، وكانوا يستسهلون ذلك فى العمرة ، فأخبرهم النبى صلى الله عليه وسلم أن مجراهما فى ذلك واحد ، اه . ص ٦٠ - ج ٤ ، هكذا فى " عمدة القارى " ص ٥١٠ - ج ٤ ، قلت : ويوضحه سياق حديث يعلى بن أمية قال : كنا عند النبى صلى الله عليه وسلم بالجعرانة ، إذ جاءه رجل أعرابى عليه جبة ، وهو متضمخ بالخلوق .

أنهم كانوا يفرطون أيضاً ، لكنه كان فى العمرة دون الحج ، وذلك لكونها من أفجر الفجور فى زمن الحج عندهم . والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله : [وهو يغط] — (لمبى لمبى سانس لى رهى تهى)

قوله : [وانزع عنك الجبة [1]] ، وقد علمت أن الثوب المخيط من محظورات الإحرام ابتداءً وبقاءً .

فقال : يا رسول الله ، إنى أحرمت بالعمرة ، وهذه على ، فقال : أما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات وأما الجبة فانزعها ، ثم اصنع فى عمرتك كما تصنع فى حجك - متفق عليه - قال الشيخ فى "اللمعات" : قيل : كان الرجل عالماً بأحكام الحج ، ولم يكن عالماً بأن العمرة كالحج ، والمراد التشبيه فى أحكام الإحرام ، وما يجتنب فيه ، كما يدل عليه السياق ، لأن العمرة كالحج فى جميع الأحكام والأركان ، لأنه ليس فى العمرة الوقوف بعرفة إلا الطواف والسعى ، انتهى . ولعلك علمت أن التقصير منه إنما كان لكونه معتمراً ؛ وكان هذا التقصير عندهم معروفا ، ولذا جاء محرما بالعمرة ، والجبة عليه ، ففى هذا السياق لفظ الخلوق ، وأنه كان فى المعتمر ، وأن القصة فى الجعرانة ، أما شم الرياحين ، فكما ذكره العينى ، أن الأصح تحريم شمها ، وأبو حنيفة ، ومالك ، يقولان : يحرم ، ولا فدية ؛ كذا يعلم من "عمدة القارى" ص ٥١٥ - ج ٤ ، أما أكل الطيب ، فذكر الخطابى فى "المعالم" أن المحرم منهى عن استعمال الطيب فى بدنه ، وفى معناه الطيب فى طعامه لأن بغية الناس فى تطييب الطعام ، كبغيتهم فى تطييب اللباس ، اه : ص ١٧٦ - ج ٧ . ثم قال الخطابى فى لبس المرأة القفازين : إن بعضهم ذهبوا إلى أنه لاشىء عليها ، وعلل حديث ابن عمر ، فانه من قول ابن عمر ، وعلق الشافعى القول فى ذلك ، انتهى .

(١) قال الخطابى فى "معالم السنن" : وفيه من الفقه ، إن أحرم وعليه ثياب مخيطة من قميص وجبة ونحوهما لم يكن عليه تمزيقه ، وأنه إذا نزعه من رأسه لم يلزمه : وقد روى عن إبراهيم النخعى أنه قال : يشقه ، وعن الشعبى قال : يمزق ثيابه . وهذا خلاص السنة ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم أمره بخلع الجبة ، وخلعها الرجل من رأسه ، فلم يوجب عليه غرامة . قلت : وكأنه يشير إلى ما رواه أبو داود فى قصته بلفظ : اخلع عنك الجبة ، فخلعها من قبل رأسه ؛ وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال ، اه : ص ١١٥ - ج ٢ قلت : وملخص ما ذكره "العينى" على : ص ٥١٠ - ج ٤ أن أبا صالح ، وسالماً ذهبا إلى أنه يخلعه من قبل رجليه ، وعن جعفر بن محمد بن على رضى الله عنه إذا أحرم ، وعليه قميص لا ينزعه من رأسه ، بل يشقه ، ثم يخرج منه ، كما فى "مصنف ابن أبى شيبة" ، وذكر على : ٥٢٢ - ج ٤ أنه لايجب قطع القميص والجبة على المحرم إذا أراد نزعها ، بل أن ينزع ذلك من رأسه ، وإن أدى إلى الإحاطة برأسه ، خلافا لمن قال : يشقه ، وهو قول الشعبى : والنخعى ؛ وروى ذلك عن الحسن ، وسعيد بن جبير ؛ وذهب الجمهور إلى جواز نزع ذلك من الرأس ، وبه قال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى ؛ والحديث حجة لهم ، ولو ارتدى القميص لا يضره ، اه .

باب "الطيب عند الإحرام" لعله أشار إلى موافقة الحنفية، والشافعية فى مسألة التطيب قبل الإحرام، أما الشم فهو مكروه عندنا، ويجاز للتداوى، وكذا يجوز شد الهميان، ولبس المخيط على غير هيئته، كما إذا ارتدى بالقميص، ولا يجوز عندنا التطيب بالزيت، لكونه أصل الطيب، وإن جاز أكله.

قوله: [وكان ابن عمر] الخ، فلم يكن يستعمل الطيب قبل الإحرام، ولا بعده، فمذهبه أضيق من مالك أيضاً، ومذهب إبراهيم كمذهبنا.

قوله: [كأنى أنظر إلى وبيص الطيب] الخ، دل على جواز بقاء جرم الطيب بعد الإحرام.

قوله: [كنت أطيب] الخ، استدل منه النووى على أن "كان" لا تستدعى الاستمرار لكونها واقعة واحدة هٰهنا، وقال الشيخ ابن الهمام: إنه كذلك سيما إذا كان خبره مضارعا: قلت: وهو صحيح لغة، غير أنه فى العرف للاستمرار، وهو مستقيم هٰهنا أيضا بحذف فعل الاتصاف، ولا ريب أن اتصافها بذلك دائم.

فأخرج الطحاوى فى "باب: الرجل يحرم وعليه قميص، من معانى الآثار" عن جابر بن عبد الله، قال: كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم جالساً فى المسجد، فقدّ قميصه من جيبه، حتى أخرجه من رجليه، فنظر القوم إلى النبي، فقال: إنى أمرت ببدنى التى بعثت بها أن تقلد اليوم وتشعر على كذا وكذا، فلبست قميصى، ونسيت، فلم أكن لأخرج قميصى من رأسى، وكان بعث ببدنه، وأقام بالمدينة: قال أبوجعفر: فذهب قوم إلى هذا، فقالوا: لا ينبغى للمحرم أن يخلعه، كما يخلع الحلال قميصه، لأنه إذا فعل ذلك غطى رأسه، وذلك عليه حرام، فأمر بشقه لذلك، وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: بل ينزعه نزعاً، ثم ذكر الحديث الوارد فيه، ثم توجه إلى بيان النظر فيه، فقال: رأينا المحرم نهى عن لبس القلانس، والعمائم، والبرانس، فنهى أن يلبس رأسه شيئاً، كما نهى أن يلبس بدنه القميص، ورأينا المحرم لو حمل على رأسه شيئاً، ثياباً، أوغيرها لم يكن بذلك بأساً، ولم يدخل ذلك فيما قد نهى عن تغطية الرأس بالقلانس وما أشبهها، لأنه غير لابس، فكأن النهى إنما وقع من ذلك على تغطية ما يلبسه الرأس، لا على غير ذلك مما يغطى به، وكذلك الأبدان نهى إلباسها القميص، ولم ينه عن تجليلها بالأزر ـ ولعله تجللها ـ فلما كان ما وقع عليه النهى من هذا فى الرأس إنما هو الإلباس لا التغطية التى ليست بإلباس، وكان إذا نزع قميصه، فلاقى ذلك رأسه، فليس ذلك بإلباس منه رأسه شيئاً، إنما ذلك تغطية منه لرأسه، وقد ثبت بما ذكرنا أن النهى عن لبس القلانس لم يقع على تغطية الرأس، وإنما وقع على إلباس الرأس فى حال الإحرام ما يلبس فى حال الإحلال، فلما خرج بذلك ما أصاب الرأس من القميص المنزوع من حال تغطية الرأس المنهى عنها، ثبت أنه لا بأس بذلك قياساً، ونظرا على ما ذكرنا، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف، ومحمد، اهـ: ص ٣٢٠ - ج ١.

قوله : [ولعله قبل أن يطوف] الخ ، قيل : إن المحلل عندنا هو الحلق ، وإنما يظهر تحليله فى حق الجماع بعد طواف الزيارة ، وقيل : بل المحلل اثنان : الحلق ، والطواف ؛ فالأول : محلل لجميع المحظورات غير الجماع ؛ والثانى : محلل للجماع ، وكيفما كان يحل له بعد الحلق كل شيء ، إلا الجماع ؛ وقيل : إلا الجماع ، والطيب . وهو رواية شاذة .

باب[1] " ما يلبس المحرم من الثياب " ، وذكر ضابطة فى "كتاب المناسك" أن كل ثوب مخيط مستمسك على الجسد إذا لبس بطريقه المعروف ، كانت جناية عندنا .

قوله : [ليقطعهما أسفل من الكعبين] ، وهو واجب عند الثلاثة ، ومستحب عند الحنابلة ؛ لأن بعض الرواة لم يذكروه ، قلنا : إنه ساكت ، فيحمل الساكت على الناطق ، ثم الكعب فى " الحج " هو العظم النابت فى وسط القدم ، وخلط من نقله فى " الوضوء " .

قوله : [مسه الزعفران] ، قال الحنفية : إن المحظور فى " الإحرام " هو الطيب ، وفى الإحداد اللون ، وإنما يكره الطيب فيه لأجل الزينة [2] .

---

(١) واعلم أن القاضى أبا بكر بن العربى قد تكلم على المسألة كلاما مليحا ، قال فى " باب ما لا يلبس المحرم من العارضة " ص ٥٣ - ج ٤ ، وفى الحديث فوائد : الأولى : أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم ؟ فأجاب بما لا يلبس ، وذلك لما كان أقل وأحقر ، ما نقول له أخصر ، وذلك غاية البيان ونهاية الفصاحة : والثانية : قوله : من الثياب ، يريد من أنواع الثياب ، كما يقال : ما يأكل الإنسان من الطعام ، يريد من أصنافه وأنواعه : الثالثة : قوله : لا تلبسوا القميص ، ولا السراويل ، ولا البرانس ، فنهاه عن أصول أنواع المخيط ، فالمطلوب أصل فيما يعم البدن من المخيط وستره ، والسراويل أصل فيما يعم العورة من المخيط ، والبرنس أصل فيما يحل على المنكبين مخيطاً ، الرابعة : قوله : ولا العمائم ، وذلك أصل فى كشف الرأس عن كل نوع يستره : الخامسة : قوله : ولا الخفاف وذلك أصل فيما يستر الرجلين عن الغسل : السادسة : قوله : ولا تلبسوا من الثياب ثوبا فيه زعفران ، أو ورس ، كان ذلك أصلا فى اجتناب الثياب المصبغة بالطيب ، وما يشم فهو الطيب ، فإن الزعفران أطيب ، والورس - وإن لم يكن طيباً - فله رائحة طيبة ، فأراد النبى صلى الله عليه وسلم أن يبين الطيب المحظور ، وما يشبه الطيب فى ملاذ الشم واستحسانه يكون الحج شعثا تفلا لساعة الإحرام ، ونقله لشيء من ذلك ، كان قبل الإحرام ، كما يدفن الشهيد بدمه ، من جرح القتل ، ويغسل دم ، وبول ، وعذرة كانت قبل الإحرام ، أو من غير ذلك الدم ، ثم ذكر فى قوله : وليقطعه أسفل من الكعبين ، حتى يكشف رجليه ، فإن الله يبعث الخلق حفاة عراة ، الخ .

(٢) قال العلامة المارديني : وروى أبو داود بسند صحيح عن أم سلمة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ، الحديث : وقد ذكره البيهقى ، فيما بعد فى " باب الأعواد " ، وفيه دليل على أن العصفر طيب ، ولذلك نهيت عن المعصفر ، إذ لو كان النهى لكونه

قوله : [لا يحك جسده] ، وهو جائز عندنا .

قوله : [ويلقى القمل] ، وهكذا عندنا ، ويتصدق فيه دون البق ، لكون القمل متولدة من جسده دون البق ؛ ثم اعلم أنه يجوز له لبس السراويل بعد فتقه ، وإلا تكون جناية ، فإن لبسه عند الحاجة وجب عليه الدم ، ولا يأثم ، وهذا من خصائص الحج ، أن المعذور يرخصه الشرع بأشياء ، ثم يوجب عليه الدم ، كحلق الرأس عند التأذى ، هكذا ذكره الطحاوى .

باب "ما يلبس المحرم" قوله : [الثياب المعصفرة] ، ونهى عنها الحنفية أيضاً .

قوله : [ولا تبرقع] إذا مس وجهها ، أما إذا كان مجافياً لا يمس وجهها ، فلا بأس به .

قوله : [بالحلىّ] ، وهى مكروهة تنزيهاً عندنا ، كما فى "البدائع" ، ويشهد له حديث أبى داود ، غير أنه اختلف فى وقفه ورفعه ، وجنح المصنف إلى وقفه ، وعمل به الحنفية ، فحملوه على الكراهة تنزيهاً .

قوله : [انطلق النبى ﷺ من المدينة بعد ما ترجّل ، وادّهن ، ولبس إزاره ، ورداءه] ، الخ ، هذا بيان لإعداده للإحرام ، ولم يكن أحرم بعدُ ، لأنه جامع بعده ، ولبس الإزار ، والرداء لم يكن لكونه محرماً ، بل لكون ذلك لباس العرب ، وإنما يتبادر منه الإحرام ، لكونه لبسة المحرم فى عرفنا .

قوله : [إلا المزعفرة] ، قال الطحاوى : إن المزعفر إذا لم ينفض اللون جاز ، واستدل ص ٤٦٩ – ج ١ برواية فيها يحى بن حميد الحمانى ، وهو الأزدى ، من علماء الكوفة ، وكان يحى بن معين يوثقه حتى الموت ، وتردد فيه بعضهم ، ولعله لا ذنب له : غير أنه حنفى ، وإن من الذنوب ما لا يغفر عند بعضهم .

واعلم أن الراوى لم يتعرض إلى طوافه ﷺ النفل ، مع ثبوته فى الخارج ، لأنه كان بالليل ، وإنما لم يطف النبى ﷺ بالنهار ، مع كونه أفضل العبادات فى تلك البقعة الشريفة ، مخافة أن يقع الناس فى مغلطة .

مسألة : قال الحنفية : إن الحاج يقطع التلبية عند رمى الجمار (١) ، والظاهر أن التلبية لما كانت

زينة لنهيت عن ثوب العصب ، لأنه فى الزينة فوق المعصفر ، كذا قال الطحاوى ، والعصب برود اليمن تعصب غزلها ، أى تطوى ، ثم تصنع مصبوغا ، ثم تنسج ؛ وفى "الصحيحين" أنه عليه السلام استثنى من المنع ثوب العصب ، الخ : ص ٣٣٢ "الجوهر النقى" .

(١) قال الخطابى : ذهب عامة أهل العلم فى هذا إلى حديث الفضل بن عباس رضى الله عنه ، دون حديث ابن عمر ، وقالوا : لا يزال يلبى حتى يرمى جمرة العقبة ، إلا أنهم اختلفوا ، فقال بعضهم .

للبيت ، ينبغى أن تنقطع عند البيت ، قلت : والسر فى ذلك أن التلبية إعلان بالإجابة . والحضور ، وذا لا يناسب له ، وهو قائم بين يدى الجمار ، فناسب قطعها عندها ، فاذا انقطعت عندها لهذا المعنى انقطعت بعدها رأساً ، على أن معاملة المحرم إلى الجمار كانت مع الجماعة ، ثم صارت آحادياً وانفرادياً ، فيأتى بها الحاج متى شاء ، مع الجماعة أو قبلها ، أو بعدها ، فانقطعت تلبيته أيضاً .

باب " من بات " الخ ، فكأنه من المستحبات ، ولم يعدها الحنفية مستحباً .

باب " رفع الصوت بالإهلال " والرفع مطلوب بشرط التحرز عن الإفراط .

قوله : [سمعتهم يصرخون بهما جميعاً] ، وهذا حال بعض الصحابة ، وفيه حجة للحنفية على مالا يخفى .

باب " التلبية " ، واعلم أن الإحرام عندنا قولى وفعلى ، ونعنى بالقولى التلبية ، فإذا لبى ناوياً ، فقد أحرم ، وبالفعلى أن يسوق الهدى ناوياً ، فعلم أن المرء لا يصير محرماً بمجرد النية ، مالم يقترن معها قول ، أو فعل مخصوص بالحج ؛ ثم لا يشترط ذكر النسك أو النسكين فى التلبية ، بل كفى له النية ؛ وصرح على القارى أنه يستحب الوقوف فى كلمات التلبية فى أربعة مواضع : " لبيك اللهم لبيك - لبيك لا شريك لك لبيك - إن الحمد والنعمة لك والملك - لا شريك لك " والأفصح[1] فيها " إن " بالكسر ، كما هو مروى عن محمد ؛ وروى عن أبى حنيفة - الفتح - ، وهو مخالف للذوق . فاغتممت لها حتى رأيت فى " الكشاف " أن فيه روايتين عنه - الفتح ، والكسر - فعلمت أن الفتح محمول على الجواز ، والكسر على الاختيار ؛ وحينئذ زال الاضطراب ، والأولى أن لا يزيد على تلك الكلمات ، وإن أبى إلا أن يفعلها ، ففى آخرها ، كما روى عن ابن عمر .

مع أول حصاة . وهو قول سفيان الثورى ، وأصحاب الرأى ، وكذلك قال الشافعى ، وقال أحمد ، وإسحاق : يلبى حتى يرمى الجمرة ، ثم يقطعها ، وقال مالك : يلبى حتى تزول الشمس يوم عرفة ، فاذا راح إلى المسجد قطعها ، وقال الحسن : يلبى حتى يصلى الغداة من يوم عرفة ، فاذا صلى الغداة أمسك عنها ، وكره مالك التلبية لغير المحرم ، ولم يكرهها غيره ، اهـ : ص ١٧٤ - ج ٢ .

(١) قال الخطابى : فيه وجهان : كسر " إن " ، وفتحها ، وأجودهما الكسر ، أخبرنى أبو عمر . قال : قال أبو العباس أحمد بن يحيى : من قال : " إن " - بكسر الألف - فقد عم ، ومن قال : " أن " - بفتحها - فقد خص . اهـ . ص ١٢٣ ج - ٢ ، وقال ابن العربى : فاذا كسرت كانت ابتداء كلام ، لما قال : لبيك ، استأنف كلاماً آخر ، توحيداً ، فقال : إن الحمد والنعمة لك ، ووجه الفتح ، فانه يقول : أجبتك ، لأن الحمد والنعمة لك فى كل شىء ، وفيما دعوت إليه ، وألزمت ، الخ " العارضة " ص ٤٢ - ج ٤ .

باب "التحميد والتسبيح" ، ولا يمنع الحاج عن الأذكار كلها . وإن كان الفضل فى الوظيفة الوقتية ، وهى التلبية .

قوله : [ثم أهل بحج وعمرة] ، وفيه حجة صريحة للحنفية .

قوله : [وأهل الناس بهما] ، وفيه توسع ، والمعنى أنهم أهلوا بهما ، ولو بتخلل حل .

قوله : [ونحر النبي ﷺ] ، واعلم أن بدنات النبي ﷺ التى كان أهداها ثلاث وستون ؛ وجاء على بسبع وثلاثين ؛ فتلك مائة ، والنكتة [1] فى العدد المذكور أن ذلك كان عمر النبي ﷺ فأهدى من كل سنة بدنة ، ولعل على نحر منها ثنتين وثلاثين . وأظن أن ذلك عمره . بقيت منها خمس ، فنحرها النبي ﷺ فى وقت آخر ، وهى التى ذكرها الراوى هٰهنا . وحينئذ لا حاجة إلى إعلال رواية أبى داود أن النبي ﷺ نحر خمساً منها . فإنها كانت من بقايا هدايا علىّ ، نحرها فى مجلس آخر .

قوله : [وذبح رسول الله ﷺ بالمدينة كبشين] ، وهذه قطعة من حديث آخر فى " الأضحية " ولا تعلق لها بحديث الحج .

باب "التلبية إذا انحدر" : قوله : [مكتوب بين عينيه كافر] تردد الشيخ الأكبر فى فى صورة ما يكون بين عينى الدجال ، هل هى بصيغة الماضى أو بصيغة اسم الفاعل ؟ قلت : وفى تلك الرواية دليل الثانى .

قوله : [وأما موسى] الخ ، والسر فيه أنه عليه الصلاة والسلام لعله لم يحتج فى حياته ، وكذا عيسى عليه السلام ، ولذا يحج بعد نزوله ، وقد ثبت حج أكثر الأنبياء عليهم السلام . ثم تلك الوادى هى الأزرق .

واعلم أنهم اختلفوا فى تحقيق نسبة الدنيا مع الآخرة ، فقيل : كنسبة الروح مع البدن . وليست كنسبة الدرة بالحقة ، ولا كنسبة أحد المنفصل بالمنفصل الآخر . وقيل : كنسبة الشجرة بالبذر ، فتنشق الدنيا عن الآخرة ، كما ينشق البذر عن الشجرة ، وعندى نسبتها كنسبة الظاهر بالباطن . والغيب إلى الشهادة ، فإذن لا فرق بحسب العالم ، والحيز ، بل باعتبار النظر ، والبصر . فلو قوى

---

(١) قال القاضى أبو بكر بن العربى فى "العارضة" ص ١٤٤ - ج ٤ : وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثاً وستين بدنة ، ساقها بعضهم أنه قصد بها سنى عمره ، وهى ثلاث وستون ، والله أعلم وما أظنه كذلك ، والله أعلم ، اه . قلت : وهكذا ذكره على القارى فى " المرقاة " . بل ذكر نحوه فى ج١ ١٤ أيضاً ، فراجعه من قصه حجة الوداع ، من حديث جابر الطويل

البصر الآن لرأى الآخرة ، والنار والجنة ، ولكن الأبصار عامة ضعيفة ، فلا ترى ما يراه حديد البصر ، فالأنبياء عليهم السلام يرون الجنة والنار فى حياتهم أيضاً ، أما العوام فسيرونها بعد الحشر حين يصير البصر حديداً ، قال تعالى : ﴿ فبصرك اليوم حديد ﴾

باب "كيف تهل" الخ ، واعلم أن الحيض والنفساء لسن بمحجورات عن شيء من مناسك الحج غير الطواف ، والسعى ، أما الطواف ، فلكونه فى المسجد[1] ؛ وأما السعى فلكونه مترتباً عليه ، فعليهن أن يغتسلن لدفع الأذى ، وتحصيل النظافة ، وتخفيف النجاسة ، ثم يفعلن كما يفعل الحاج ، غير أنهن لا يطفن بالبيت ، ومن ههنا تبين نوع آخر من الغسل ، وهو ما لا يفيد الطهارة غير النظافة ، فلا يباح لهن بهذا الغسل مس المصحف وغيره .

قوله : ﴿ وما أهل لغير الله به ﴾ ، وراجع الفرق بينه وبين قوله : وأهلّ به لغير الله من "تفسير ابن كثير" .

قوله : [فأهللنا بعمرة] ، هذا حال المتمتعين فقط ، لا حال الجميع .

قوله : [انقضى رأسك ، وامتشطى ، وأهلى بالحج ، ودعى العمرة] ، قال الشافعية : إن أم المؤمنين عائشة كانت قارنة ، فورد عليهم الامتشاط ، فقالوا : إنه محمول على الامتشاط بالتخفيف ، بحيث لا يؤدى إلى نقض الأشعار ، وكذا أوّلوا قوله : ودعى العمرة ، وقالوا : معناه اتركى أفعال العمرة لا إحرامها ، وقال الحنفية : إنها كانت معتمرة ، فأمرها النبى ﷺ حين حاضت أن تخرج من عمرتها ، وتفعل ما يفعله الحلال ، فأمرها بالامتشاط ، فهو صريح فى نقض الإحرام ، ومما يدلك على أن الامتشاط عندهم كان معهوداً للإحلال ، ما أخرجه البخارى عن أبى موسى فى الباب التالى ، قال : فأحللت ، فأتيت امرأة من قومى فمشطتنى ، الخ ، فان كان امتشاطه للإحلال ، فكذلك امتشاط عائشة ، وحمله على غير ذلك تكلف بارد . ومما يدل على رفض عمرتها أمر النبى ﷺ إياها بعد الفراغ عن الحج ، أن تعتمر عمرة أخرى مكان المفروضة ، وحمله الشافعية على أن أمره كان لتطييب خاطرها . وسيجيء الكلام .

قوله : وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة] ، وسيجيء ما له وما عليه عن قريب .

باب " من أهلّ فى زمن النبى ﷺ كإهلال النبى ﷺ " ، قيد[2] فى زمن النبى ﷺ

---

(١) قلت : وهذا على المشهور ، وإلا فالمختار عند الشيخ أن المنع لفقدان الطهارة ، وهى من واجبات الطواف عندنا ، فلو فرضنا جواز الطواف من خارج المسجد ، فالمنع لهؤلاء بحاله ، فانكشف أن المناط هذا لا ذاك .

(٢) قال الحافظ : فجاز الإحرام على الإبهام ، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه ، إلا على فعل من

اتفاق، وليس محطاً للحكم، ومحصل كلامه تحقيق التعليق فى الإحرام، أى إذا هل كإهلال فلان هل يصير بذلك محرماً أولا ؟ فنسب النووى إلينا أنه لايكون محرماً عندنا. وهو سهو. فانه يصح[1] عندنا، غير أنه يجب عليه أن يعين إحدى العبادتين : الحج، والعمرة، قبل الدخول فى الأفعال؛ والنووى لم يحقق مذهب الحنفية، حتى أظن أنه غلط فى نقل مذهبنا فى نحو مائة مسألة. بخلاف الحافظ ابن الحجر، فإنى لا أذكر خطأه فى ذلك إلا فى مسألة من "باب الزكاة". وعند الشافعية يصير محرماً بعين ذلك الإحرام، فالفرق بيننا وبينهم أنه يصير بالتعليق محرماً بأصل الإحرام عندنا، فله أن يعين قبل الدخول ماشاء، وعندهم يصير محرماً بعين ذلك الإحرام. وتمسكوا بإحرام علىّ، قلنا : فماذا تقولون فى إحرام أبى موسى، فإنه كان أهلّ كما أهلّ به على. ثم أمره النبى ﷺ أن يحل ؟ وأما علىّ فانما لم يأمره النبى ﷺ به لمكان الهدى عنده.

قوله : [لولا أن معى الهدى لأحللت] فيه دلالة على أن المانع من إحلاله ﷺ لم يكن إحرامه للقران، كما قلنا، بل كان وجود الهدى، وهو المنقول فى عذر عدم إحلاله ﷺ عامة. والمناسب على نظر الحنفية أن يقول : لولا أنى جمعت بين الحج والعمرة لأحللت، فان المؤثر حقيقة عندنا هو إحرامه للقران، فانه لو لم يكن ساق الهدى لما أحل أيضاً، والجواب : أنه اعتذر بالسوق ليتضح عذره لمن لم يكن أهدى، ليعلموا أنه منعه عن الإحلال الهدى، ولا شك أن له مدخلا أيضاً، وأنه لولاه لوافقهم فى الحل[2]، ومن هٰهنا ظهر الجواب عما تمسك به الحنابلة

يحقق أن يعرفه، كما وقع فى حديثى الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز. ثم يصرفه المحرم كما شاء، لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لايصح الإحرام على الإبهام، وهو قول الكوفيين، قال ابن المنير : وكأنه مذهب البخارى، لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن، لأن علياً، وأبا موسى لم يكن عندهما أصل يرجعان إليه فى كيفية الإحرام. فأحالاه على النبى صلى الله عليه وسلم، وأما الآن فقد استقرت الأحكام، وعرفت مراتب الإحرام. فلا يصح ذلك، والله أعلم، وكأنه أخذ الإشارة عن تقييده بزمن النبى صلى الله عليه وسلم ص٢٦٨ - ج ٣، اه. قلت : فىعبارة الحافظ تصريح بأن مذهب الكوفيين عدمصحة الإحرام على الإبهام. فان كان المراد منهم أبو حنيفة، ومن تبعه، فهو خلاف الواقع، وإن كان غير هؤلاء، فهو أعلم به.

(١) قال الخطابى : وفيه - أى إحرام على - دليل على أن الإحرام مبهماً من غير تعيين، جائز، وأن صاحبه بالخيار، إن شاء صرفه إلى الحج والعمرة معاً، وإن شاء صرفه إلى أحدهما دون الآخر، وأنه ليس كالصلاة التى لا تجزىء إلا بأن يعين مع العقد والإحرام، اه: ص ١٦٨ ج - ٢.

(٢) قلت : أى منعه عن الحل أمران، وأظهرهما السوق، فانه محسوس مبصر : والثانى : إحرامه

حيث قالوا : إن النبي ﷺ وإن كان قارناً لكنه تمنى أن لو كان متمتعاً ، ولا ريب أن الفضل يكون فيما تمناه . وذلك أنه إنما تمنى التمتع ليكون موافقاً لهم في الإحرام ، فلا يعسر عليهم الحل في البين ، لا لكونه أفضل عنده ، فقم بالفرق بين المقامين ، ولا تعجل [1] .

قوله : [قال عمر : أن نأخذ بكتاب الله ، فانه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾] تفرق الناس في بيان مراد عمر ، وتقرير كلامه على آراء ، فقال قائل : إنه كان ينهى عن فسخ الحج إلى العمرة ، كما هو مذهب الجمهور ، فانه كان مخصوصاً بتلك السنة ، كما يدل عليه ماروى عن أبي ذر . عند مسلم أنه كان خاصا بذلك العام ، ولم يكن للأبد ، وأجاز أحمد لمن بعده أيضاً ، وشدد فيه الحافظ ابن تيمية وتلميذه ، فاختارا الوجوب ، حتى ذكرا أن الحج ينفسخ إلى العمرة بمجرد رؤية البيت ، أراد أو لم يرد ، وهذا ـ كما قال ابن تيمية في شرح قوله ﷺ : « إذا أقبل الليل من هٰهنا ، وأدبر النهار من هٰهنا ، فقد أفطر الصائم » ، أي حكما من جهة الشرع ، سواء أفطر أو لم يفطر ، فكذلك الحاج إذا دخل مكة شرفها الله تعالى ، ووقع بصره على البيت ، فقد انفسخ حجه وصار عمرة ، وحينئذ فتقرير كلامه أن الله تعالى يأمرنا بالتمام ، أي بعدم فسخ الحج ، على خلاف مذهب أحمد ، وهذا هو الذي فهمه أكثر الشارحين ، وذهب جماعة : منهم النووي ، أنه كان ينهى عن القران والتمتع ، وكان يأمرهم بالإفراد ، وحينئذ فمحط الإتمام النهي عن هذين ، كأنه رآهما خلاف الإتمام ؛ قلت : والذي ظهر لي أن الأمر ليس كما فهمه الشارحون ، ولا كما زعمه النووي ، بل أراد عمر أن لا يصير البيت مهجوراً ، فإن في القران والتمتع أداء للنسكين في سفر ،

للقران ، وهو أمر باطني ، يعلمه المحرم نفسه لا غيره ، فكره أن يحل ، وهو يسوق الهدى أيضاً ، فانه هيئة المناقض فعله ، فلم يكن يليق بشأنه العظيم .

(١) قلت : قال الخطابي : ويحتمل أن يكون معنى قوله : لأهللت بعمرة ، أي لتفردت بعمرة ، أكون بها متمتعا يطيب بذلك نفوس أصحابه الذين تمتعوا بالعمرة إلى الحج ، فيكون دلالته على معنى الجواز ، لا على معنى الاختيار : ص ١٦٢ - ج ٢ " معالم السنن " ، وقال في ص ١٦٥ في شرح قوله صلى الله عليه وسلم : « لو استقبلت من أمري مااستدبرت » الخ : إنما أراد بهذا القول ـ والله أعلم ـ استطابة نفوسهم ، وذلك أنه كان يشق عليهم أن يحلوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم محرم ، ولم يعجبهم أن يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ، ويتركوا الائتساء به ، والكون معه ، على كل حال من أحواله ، فقال عند ذلك هذا القول ، لئلا يجدوا في أنفسهم من ذلك ، وليعلمون أن الأفضل لهم ما دعاهم إليه ، وأمرهم به ، وأنه لولا أن السنة من ساق الهدى أن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله ، لكان أسوتهم في الإحلال تطيب بذلك نفوسهم ، ويحمد به تسليعهم وفعالهم ، اهـ .

سواء تحلل فى البين أولا ، وذلك يوجب أن لايتردد الناس إليه بخلافهم فى الإفراد ، فانه يجب عليهم العود إليه ثانياً للعمرة ، فأحب أن يزار البيت مرة بعد أخرى ، وحينئذ فتقرير كلامه ، حسب مرامه ، ماذكره عبد الله بن عمر ، عند الطحاوى ، قال : إتمام العمرة أن تفردوها من أشهر الحج ، والحج أشهر معلومات ، فأخلصوا فيهن الحج ، واعتمروا فيما سواهن من الشهور ، فأراد عمر بذلك تمام العمرة ، لقول الله عز وجل : ﴿ أتموا الحج والعمرة لله ﴾ اه ، وعلى هذا معنى الإتمام أن لايعتمر فى أشهر الحج ، وأن يفصل بينهما ، كما عند الطحاوى عن عمر : أفصلوا بين حجكم وعمرتكم . فانه أتم لحجكم ، وأتم لعمرته أن يعتمر فى غير أشهر الحج ، اه .

ثم اعلم أن الإفراد على نوعين : الأول ماهو المشهور ، والثانى : ماذكره محمد فى " موطأه " ص ١٥٤ ، وهو الإفراد فى السفرين ، ولا ريب أن الثانى أفضل من القران ، صرح به محمد ، ولم ينقل فيه خلافا عن الشيخين ، فهو المذهب عندى ، أما الخلاف فى المفاضلة بين الإفراد والقران والتمتع ، فهو بمعناه المشهور ، أما فى المعنى الذى ذكرناه ، فلا خلاف فيه ، وهذا الذى أحبه عمر ، وأراد من إفراد الحج ، ولا خلاف فيه لأحد ، كما علمت .

هذا فى نهيه عن القران ، بقى نهيه عن التمتع ، فلعله كان مفضولا عنده ، لأنه يوجب التحلل فى البين ، مع أن المطلوب تمادى الإحرام ، وهذا هو الذى كرهه الصحابة حين أمرهم النبى ﷺ ، أن يتحللوا ويفسخوا حجهم إلى العمرة ، كما يدل عليه قولهم عند مسلم : "ومذاكيرنا تقطر المنى" أى كيف تتحلل ، ونجامع نساءنا ، ونحن على شرف الحج ، فأى حل هذا ؟ فالكراهة لهذا ، لا كما ذكره الشارحون ، كما يدل عليه ماعند مسلم : ص ٤٠١ ، والنسائى : ص ١٥ ـ ج ٢ ، فقال عمر : قد علمت أن النبى ﷺ قد فعله ، ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن فى الأراك ، ثم يروحوا بالحج تقطر رءوسهم .

وبالجملة نهيه عن التمتع كان لكراهة الحل ، وانقطاع الإحرام ، وحينئذ فتقرير كلامه : أتموا الحج ، الخ ، أى لا تحلوا فى البين ، فعبر عن الحل فى التمتع بعدم الإتمام ، وصار الحاصل أن لاتمتعوا ، لأنه يوجب انقطاع الإحرام المستلزم لعدم الإتمام ، وتحصل من مجموع الكلام أن القران والتمتع يوجبان ترك الإتمام ، أما القران فلأن الإتمام عبارة عن أفراد الحج فى أشهر الحج ، والقران يخالفه ، وأما التمتع ، فلكونه موجباً للحل فى البين ؛ فان قلت : فلم أمر [illegible] ﷺ [illegible] من الصحابة رضى الله تعالى عنهم بالتحلل مع كونه مكروها ؟ قلت : رداً لأمر الجاهلية ، ونشرية [illegible] عملا ، وتوكيده فعلا وقولا ، فانه كان أواخر أوانه فى الدنيا ، فأراد أن يجعل شعائر الجاهلية كلها تحت قدميه ، ويرى الناس عياناً أن التمتع جائز فى أشهر الحج ، وليس كما تزعم العرب ، أن العمرة

فيها من أفجر الفجور، ثم استقر اجتهاد عمر رضى الله تعالى عنه على فضل الإفراد، كما مر تقريره(١).

والذى يفيد ثلج الصدر فى هذا المقام، أن عمر لم يكن ينهى عن القران، مارواه الطحاوى عن ابن عباس. قال: يقولون: إن عمر رضى الله تعالى عنه نهى عن المتعة، قال عمر: لو اعتمرت فى عام مرتين، ثم حججت لجعلتها مع حجتى، اهـ. أى لو وقع فى نفسى أن أعتمر عمرتين لجعلت إحداها مع حجتى. فأحرمت بالقران. وهذا صريح فى كون القران أحب عنده من الإفراد فى سفر.

ثم الظاهر أن نهى عثمان أيضاً كان من هذا القبيل، ولانرى به أن يكون نهى عن أمر قد فعله النبى ﷺ. كيف! وأن علياً لم يتبعه فى ذلك، وأبى إلا أن يفعل مارآه النبى ﷺ يفعله(٢).

(١) قلت: هذا غاية ما فهمت بعد تفكير بالغ، ثم لا أثق بنفسى، على أنى أدركت حقيقة المراد، فانى أخذت ما أخذت من مضبطنى، وكان فيها سقطات، ومحو، وإثبات، فعليك أن تحرر الكلام، والله أعلم.

(٢) قلت: وملخص ما دار بينهما من الكلام أن عثمان كان يراهما جائزين، وإنما نهى عنهما ليعمل بالأفضل، لكن خشى على أن يحمل غيره النهى على التحريم، فأشاع جواز ذلك، وكل منهما مجتهد، مأجور. انتهى ما قاله الحافظ ملخصاً، قلت: نعم ذلك هو الظن بعثمان، غير أنى لم أر أحداً منهم أتى عليه برواية. كما أتوا به فى قصة عمر، لجل الخطب لذلك، وجزى الله تعالى عنا علامة العصر الشيخ "شبير أحمد" دام ظله، وقدجزى حيث أبرز لنا رواية واضحة فى ذلك، فلم يترك موضع ريب لمرتاب، ووضح الأمر بعدها على جليته، قال الحافظ ابن القيم فى "إعلام الموقعين". والصواب - إعلام الموقفين - المطبوع مع كتاب "حادى الأرواح: ص ٦٥": قال محمد بن إسحاق: ثنى يحيى بن عباد عن عبيد الله بن الزبير، قال: إنا والله مع عثمان بن عفان بالجحفة إذ قال عثمان - وذكر له التمتع بالعمرة إلى الحج -: أتموا الحج، وأخلصوه فى أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين، كان أفضل، فان الله قد أوسع فى الخير. فقال له على: عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورخصة رخص الله بها فى كتابه تضيق عليهم فيها، وتنهى عنها، وكانت لذى الحاجة، والنائى الدار، ثم أهل على بعمرة وحج معاً، فأقبل عثمان بن عفان على الناس، فقال: أنهيت عنها؟ إنى لم أنه عنها، إنما كان رأياً أشرت به، فمن شاء أخذه، ومن شاء تركه: قلت: الآن انبلج الفجر لكل ذى عينين، وتحقق أنه لم يرد فى ذلك غير ما أراده عمر، بل تبعه فيه. وقد ذكر الحافظ فى "باب من لبى بالحج وسماه" أن عمر هو أول من نهى عنه، وكان من بعده كان تابعاً له فى ذلك، ففى مسلم أيضاً أن ابن الزبير كان ينهى عنها، وابن عباس يأمر بها، فسألوا جابرا، فأشار إلى أن أول من نهى عنها عمر: ص ٢٨٠ ج-٣، قلت: ورواية الإعلام فيه عبيد الله بن الزبير، والظاهر أنه عبد الله بن الزبير، ولعله تعلم النهى عن عثمان، كما مر قصته معه، وهكذا وجدناه فى نسخة للشيخ العلامة المذكور مصححاً عبد الله بن الزبير؛ ولما علمت من مدارك الخلفاء، فانظر إلى مقالة محمد، حيث استحب الإفراد فى سفرين، وجعله أفضل المناسك. وحينئذ لا تملك نفسك إلا أن تجرى

ثم اعلم أن العمرة عندنا سنة [1] فى المشهور ، وفى قول واجبة ، ويرد على الأول أن النص لم

لسانك بأنه كان رجلا يملأ العين والقلب ، قاله الشافعى فيه ؛ ويؤيد ما ذكره ابن القيم فى " الاعلام " ما أخرجه الحافظ عن النسائى عن سعيد بن المسيب بلفظ : نهى عثمان عن التمتع ، وزاد فيه : فلبى على وأصحابه بالعمرة ، فلم ينههم عثمان ، فقال له على : ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع ؟ قال : بلى ، ففيه دليل على أن نهيه لم يكن تحريماً ، بل كان مشورة لهم ، وحمله السندى على الرجوع ، وليس بجيد.

ثم وجدت مثله عند الخطابى فى " معالمه " ص ١٦٧ - ج ٢ ، قال : قد روى عن عمر أنه قال : افصلوا بين الحج والعمرة ، فإنه أتم لحجكم وعمرتكم ، ويشبه أن يكون ذلك على معنى الإرشاد ، وتحرى الأجر ليكثر السعى والعمل ، ويتكرر القصد إلى البيت ، كما روى عن عثمان أنه سئل عن التمتع بالعمرة إلى الحج ، فقال : إن أتم الحج والعمرة أن لا يكونا فى أشهر الحج فلو أفردتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين ، كان أفضل .

قلت : ومن ههنا فليعتبر المعتبر أن درك مذاهب الصحابة ليس بهين ، وذلك لكون أكثرها تنقل بجملة ، فيبقى الأمر فيها على الإبهام ، نعم من اتصل به العمل ، وتناوله الناس ، وتداولوه ، وفحصوه . وتفحوه يظهر حال مذهبه لهذه الممارسة ، ألا ترى أن ابن عباس نسب إليه جواز متعة النكاح ، حتى صار فى الأشعار ، والأمثال ! فاذا فتش عنه ظهر خلافه ، وإن كان بقى فيه بعض تفرد بعد ، فانه قال : إنه كالميتة للمضطر ، ولا اضطرار فيه عند غيره ، فإن له أن يصوم ، والصوم له وجاء ، وكنسبة عدم جواز التيمم للجنب ، إلى ابن مسعود ، وعمر كشفه مناظرته مع أبى موسى ، ولا يبعد أن يكون من هذا الباب نسبة التطبيق إليه ، وكذا مانسب إليه فى الموقف مع الإمام ، ولا غرو أن يكون مانسب إلى أبى ذر فى تعريف الكنز من هذا القبيل .

وبالجملة رأينا عمر ، وعثمان قد تفردا فى النهى عن التمتع ، ثم إذا حققنا الحال علمنا أنهما لم يتفردا فى شىء ، غير أنهما أشارا بالناس مارأيا فيه نصحاً لهم ، وفى ذلك عبرة لأولى الأبصار . فينبغى لمن كان فيه خير أن لايتبادر فى الطعن على الصحابة بنسبتهم إلى التفرد ، والشذوذ بمجرد ظنه ، وخرصه . ولو لم يظهر له أمر لوجب عليه أن يتوقف فيه ، حتى يظهر حاله ، إنما أريد به الرد على من جعلوا يعددون تفردات ابن مسعود ، لأنهم رأوه لم يوافقهم فيما اختاروه ، هيهات هيهات . فعليهم إما أن يقلدوه ، أو يتركوه على أسوته من النبى صلى الله عليه وسلم ، ليتبعه من شاء الله أن يتبعه ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وإنما أطنبت فيه الكلام ، لتحفظه كالضابطة ، ولتكون على ذكر منه . عند نقل مذهب السلف . والله تعالى أعلم .

(١) قال العلامة المارديني : إتمام الشىء إنما يكون بعد الدخول فيه ، وعند خصومه إذا دخل فيهما . وجبا ، وفى " الاستذكار " وروى عن ابن مسعود قال : الحج فريضة ، والعمرة تطوع ، وهو قول الشعبى ، وأبى حنيفة ، وأصحابه ، وأبى ثور ، وداود ؛ ومعنى الآية عندهم وجوب إتمامهما على من دخل فيهما ، ولا

يفرق بين الحج والعمرة ، وأمر بإتمامهما ؛ وأجيب أن المأمور به الإتمام بعد الشروع ، ولا خلاف فيه ، فانها تجب عندنا بعد الشروع مطلقاً ، وهو حكم سائر التطوعات .

باب " الحج أشهر معلومات " الخ ، هذا الباب فى الميقات الزمانى ، كما أن الباب السابق كان فى الميقات المكانى ، وهى عند فقهائنا : شوال ، وذو القعدة ، وعشر ليال من ذى الحجة ، فمن وقف ليلة النحر بعرفة ، فقد أدرك الحج ومن فات عنه الوقوف من تلك الليلة أيضاً ، فقد فات عنه الحج ، ولذا قال تعالى : ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ ، ولم يقل : فمن حج فيهن ، فان افتراض الحج يتعلق بهن فقط ، وإن كان بعض المناسك ، كالرمى وغيره ، بعد تلك العشر أيضاً ، والمراد من العشرة عند الشافعية عشرة أيام ، وقد مر أن المراد عندنا الليالى ، وأما عند مالك ، فذو الحجة بتمامها ، وهو ظاهر قوله تعالى : ﴿ أشهر معلومات ﴾ فانه أقل الجمع ، ولعله أخذها بتمامها ، لكون الأضحية تصح عنده . إلى آخر الشهر ، فلما بقى بعض أحكامه إلى آخر الشهر ، اعتبر كل الشهر من أشهر الحج ، قيل فى توجيه الجمع على مذهب الجمهور : إن معناه الحج فى أشهر معلومات ، فلم يقتض الاستيعاب فرقا بين حذف " فى " ، وذكرها ، كما ذكروه فى قوله : أنت طالق غداً ، وفى غد ، ثم إن قول ابن عمر : عشر من ذى الحجة ، بدون التاء ، يوافقنا ، ولو كان المراد به الأيام لأتى بالتاء ، قال تعالى : ﴿ سبع ليال وثمانية أيام ﴾ ، ثم إن الرفث والفسوق ، وإن كان ممنوعا فى سائر الأيام ، غير أنه فى تلك الأيام أشد ، كذا فى " المدارك " .

قوله : [وقال ابن عباس] من السنة أن لايحرم بالحج إلا فى أشهر الحج ، وهى مسألة كراهية تقديم الإحرام على الميقات الزمانى .

قوله : [وكره عثمان أن يحرم من كرمان] الخ ، وقصته أن عامله كان نذر لئن فتح الله عليه كرمان ليحجن إلى بيت الله محرماً ، ففتح الله تعالى له فأوفى بنذره ، وأحرم من كرمان ، فعاب ذلك عثمان ، وقال : إنك جاهدت فى سبيل الله وغزوت ، ثم صغرت أمر الحج ، ومراده أنك أحرمت من بعد بعيد ، وما خشيت الجنايات فى الحج ، وحينئذ تبين لى أن نهيه انما كان من أجل مخافة الجنايات ، وراجع " الأسماء والكنى " للدولابى [1] ، وحرر ابن أمير الحاج أن التمتع قد

يقال : أتم ، إلا لمن دخل فى العمل ، ويدل على صحة هذا التأويل الإجماع على أن من دخل فى حجة أو عمرة مفترضا أو متطوعا ، ثم أفسد أنه يجب عليه إتمامهما ، ثم القضاء ، وهذا الإجماع أولى بتأويل الآية ، ممن ذهب إلى إيجاب العمرة ، اهـ ص ٣٢٧ - ج ١ " الجوهر النقى " .

(١) قلت : أما قصته فقد أخرجها الحافظ من " تاريخ مرو " ، قال : لما فتح عبد الله بن عامر خراسان ، قال : لأجعلن شكرى لله أن أخرج من موضعى هذا محرماً ، فأحرم من نيسابور ، فلما قدم على عثمان لامه على ما صنع . وأخرجها عن عبد الرزاق ، قال : أحرم عبد الله بن عامر من خراسان ، فقدم

يفضل القران بالعوارض، كما في هذه القصة، فان المتمتع يحل بعد العمرة، فيأمن عن الجنايات، بخلاف القارن، فانه لتمادي إحرامه لا يأمن عنها، والاحتراز من الجنايات أحب من التمادي في الإحرام.

قوله: [فنزلنا بسرف، قالت: فخرج إلى أصحابه، فقال: «من لم يكن منكم معه هدى فأحب أن يجعلها عمرة فليفعل»] الخ، وقد كان النبي ﷺ خيرهم في أول أمرهم، ثم أمرهم ثانياً قبل شروعهم في الأفعال حين بلغ مكة شرفها الله تعالى، فلم يعمل به أحد منهم، فلما رآهم امتنعوا عنه غضب عليهم، وعزم عليهم حين صعد المروة، وإنما غضب عليهم لأنهم أبوا أن يأتوا بما كان أمرهم به، وتنزهوا عن رخصته، وفي مثله ورد الغضب، كما وقع في بعض من أرادوا أن يمتنعوا عن النكاح، ويخرجوا إلى الصعدات، فقال لهم: «أنا أخشاكم لله وأتقاكم»، وكما غضب على من صام في السفر، فقال: «ليس من البر الصيام في السفر»، وكما غضب على أمهات المؤمنين في الاعتكاف، حين رأى خيمين في المسجد، فقال: «آلبر يردن؟!» فقد يحل الغضب على ترك الرخصة أيضاً، فان قلت: كيف يلتئم قوله في هذه الرواية: فالآخذ بها والتارك لها، مع ماورد في بعض الروايات "لم يعمل به أحد"؟ قلت: كانت تلك معاملة ألوف من الصحابة، وفي مثلها تأتي الاعتبارات كلها.

قوله: [فلم يقدروا على العمرة] أراد بها العمرة المنفصلة عن الحج بحيث يتخلل الحل بينهما، وإلا فلا ريب أن القارنين كلهم قد أتوا بأفعال العمرة، وتوضيحه أن الرواة إنما يعتدون بالعمرة التي يعقبها الحل، وما لا حل بعدها لا يعبرون عنها بالعمرة، لكونها غير معتدة عندهم، وذلك لأن العمرة إذا صادفها الحل تميزت عن الحج حساً، بخلاف ما إذا لم يصادفها حل، فانها لا تتميز عنه، كذلك، وإن كانت معتبرة عند الفقهاء، فانها إذا تميزت عن الحج بحل لم يسع لهم إخمالها، وإذا لم تتميز جاز لهم أن يغمضوا عنها في العبارة، وهو الملحظ في قولهم: "إنهم طافوا طوافا واحداً"

على عثمان فلامه، وقال: غزوت وهان عليك نسكك؛ وقد كشف الشيخ ما المراد من هوان الحج، وأما مناسبة هذا الأثر، فقال الحافظ: إن بين خراسان ومكة أكثر من مسافة أشهر الحج، فيستلزم أن يكون أحرم في غير أشهر الحج، فكره ذلك عثمان، وإلا فظاهره يتعلق بكراهة الإحرام قبل الميقات، فيكون من متعلق الميقات المكاني لا الزماني.

هذا ما عند الحافظ، أما عند الشيخ فقد علمت أنه لا يتعلق بمسألة الميقات مطلقاً، وإن كان فباعسار لزوم الجنايات.

لأن طوافهم للعمرة إذا لم يتميز عن طوافهم للحج بحل فى البين لفّوهما فى عبارة واحدة، وعبروا عنهما بطواف واحد، وقدمر غير مرة أن الرواة يعتبرون بالحس، ولا بحث لهم عن الأنظار المعنوية، على عكس أنظار الفقهاء، فان موضوعهم كشف الملاحظ.

قوله: [فمنعت العمرة]، قد علمت الخلاف بيننا وبين الشافعى فى إحرام عائشة، فانها كانت معتمرة عندنا، وقارنة عندهم، وأنها كانت رفضت عمرتها عندنا، ولم ترفض عندهم، ويؤيدنا اللفظ المذكور، وكذا قوله ﷺ لها: «كونى فى حجتك» الخ، وقوله ﷺ: «عسى الله أن يرزقكها»، وقوله: «هذه مكان عمرتك»، وقوله: «وهى عمرتك وانقضى رأسك، وامتشطى»، وكذلك قول عائشة: لم أطف بين الصفا والمروة، تشكو حزنها وبثها إلى رسول الله ﷺ، وكذلك قولها: يرجع الناس بحجة وعمرة، وأرجع بعمرة فقط!! فى كلها آيات بينات، على أنها لم تأت بأفعال العمرة، ولكنها أفردت بالحج، ثم أتت بالعمرة قضاء بما كانت رفضتها، وأن طوافها للحج لم يحسب عن طوافها للعمرة، فان قلنا: إنها كانت قارنة، وأن طوافها للحج حوسب عن طوافها للعمرة، كما يقول الشافعى بتداخل العمرة فى الحج، لما كان لهذه الأقوال معنى صحيحاً (١).

فالعجب أنها تبكى، وتشكو بثها، وتظهر جزعها لعدم عمرتها، وتضطرب لفواتها، ثم لايقول لها النبي ﷺ: ما هذا الاضطراب، وما هذه الشكوى، فان عمرتك قد أديت فى الحج، مع أنها ألحت عليه ثلاث مرار فى سرف، وفى مكة قبل الطواف، وفيها بعد الحج عند العزم بالرجوع، ومع ذلك لم يعلمها النبي ﷺ أن القارن لايحتاج إلى الاعتمار مستقلا، ثم العجب من مثل عائشة رضى الله عنها، أنها اضطربت لأمر لم يفعله النبى ﷺ أيضاً، وإنما كان هذا محل افتخار وابتهاج، أنها وافقت النبي ﷺ فى الأفعال، فان لم يكن النبي ﷺ طاف لهما طوافين، ولم يسع سعيين، فعلى أى أمر كانت تتحسر؟ أعلى أمر لم يفعله رسول الله ﷺ؟! فدل على أنها

---

(١) قال العلامة المارديني: وقول عائشة: ترجع صواحبي بحج وعمرة، وأرجع أنا بالحج، صريح فى رفض العمرة، إذ لو أدخلت الحج على العمرة لكانت هى وغيرها فى ذلك سواء، ولما احتاجت إلى عمرة أخرى بعد العمرة والحج اللذين فعلتهما، وقوله صلى الله عليه وسلم عن عمرتها الأخيرة: «هذه مكان عمرتك»، صريح فى أنها خرجت من عمرتها الأولى. ورفضتها، إذ لا تكون الثانية مكان الأولى إلا والأولى مفقودة، وفى بعض الروايات هذه قضاء عن عمرتك، وسيأتى فى باب العمرة قبل الحج ما يقوى ذلك، وقال القدورى فى "التجريد": ماملخصه: قال الشافعى: لا يعرف فى الشرع رفض العمرة بالحيض، قلنا: ما رفضتها بالحيض، ولكن تعذرت أفعالها، وكانت ترفضها بالوقوف، فأمرها بتعجيل الرفض، اه: ص ٣٢٧ - ج ١ "الجوهر النقى".

كانت ترى الناس فائزين بالطوافين ، كما نطقت به أيضاً ، حيث قالت : يرجع الناس بحجة وعمرة ، الخ ، ونفسها خائبة عن إدراك طواف العمرة ، فتحسرت لذلك ، ولأجل ذلك أمرها النبي ﷺ بعد الحج أن تعتمر من التنعيم ، تلافياً لما فاتها ، وجبراً لانكسارها ، ولو كان المقصود منه تطييب خاطرها فقط لما احتاج إلى هذا التطويل ، واكتفى بتعليم المسألة ، إياها فقط ، أو بإخبارها عن نفسه أنه لم يؤد أفعالها مستقلة أيضاً ، ولو أخبرها أنه لم يطف للعمرة أيضاً ، كما أنها لم تطف لها لطابت نفساً ، ولآثرت موافقتها إياه فى الأفعال على ألف عمرة ، ولم يرفع إليها رأساً أصلا ، فهذه قرائن أو دلائل على أنها كانت مفردة قطعاً ، ولم تكن قارنة إن شاء الله تعالى .

باب " التمتع والقران " الخ ، أحال الفصل على الناظرين ؛ قوله : [لانرى إلا الحج] ، مع أنها قالت من قبل : خرجنا مع النبي ﷺ حجة الوداع ، فأهللنا بعمرة ، كما مر فى " باب كيف تهل الحائض " ، وكلاهما صحيحان ، فانها كانت تريد الحج بعد العمرة ، أوقولها : لانرى إلا الحج ، بيان لحالهم إلى ذى الحليفة ، فاذا بلغوا ذا الحليفة افترقوا على أحوال ، على أن الحصر فيه بالنسبة إلى الأفعال الأخر ، لا بالنسبة إلى التمتع والقران ، أى ما كنا نريد الدنيا وزينتها ، إنما كنا نريد الحج ، لأن الموسم كان له ، وهذا عرف جيد[1] ، وهو العرف فى الهند ، فان الناس إذا خرجوا لزيارة البيت لايقولون إلا : إنا نريد الحج ، وإن كانت من نيتهم العمرة ، أو القران ، أو الإفراد ، فكأن الحج عندهم فى مرتبة المقسم ، والتمتع وغيره من أقسامه ، أو لكونه متبوعا ، والعمرة تابعة له .

قوله : [لما قدمنا تطوفنا بالبيت] الخ ، بيان لحال سائر الصحابة رضى الله عنهم لا لحال نفسها ، فانها كانت حائضة ، لم تطف بالبيت ، ولا بين الصفا والمروة ، وهو كحديث أبى هريرة فى قصة ذى اليدين : صلينا مع رسول الله ﷺ ، وإنما أراد به صلينا نحن معاشر المسلمين ، ولم يرد نفسه ، فانه أسلم السنة السابعة ، وقصة ذى اليدين متقدمة ، كما ذكرها الطحاوى ، ثم إن فى قوله : فلما قدمنا ، الخ ، دليل على أن هذا الطواف كان طواف العمرة ، لا طواف الحج ، وكذا فى قوله : وما طفت ليالى قدمنا مكة ، الخ ، أيضاً دليل على أنها لو أتت به فى تلك الليالى لكان لها عمرة ، كما كانت لسائر الناس ، ولما احتاجت إلى قضائها بعد الحج ، وهذا استنباط منى ، واستحسنه مولانا وشيخنا ، شيخ الهند .

قوله : [أو ماطفت يوم النحر] ، الخ ، يدل على أن طواف الصدر سقط بالعذر .

---

(۱) يقول العبد الضعيف : ويشهد له ما أخرجه أبوداود فى " باب إفراد الحج " من حديث جابر : فأهللنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج خالصاً لا يخالطه شيء .

واعلم أن الحنفية قالوا : إنه لافرق بين الواجب والفرض ، عملا ، وليس بصواب عندى ، لتطرق الأعذار إلى الواجبات دون الأركان ، كما رأيت فى طواف الصدر ، فانه يسقط لعلة الطمث ، ولا تكون جناية ، ولو كان ركناً لما سقط ، ولوجب عليها أن تنتظره حتى تطهر ، فتأتى به ، فظهر الفرق بينهما عملا أيضاً ، وهكذا قال أرباب الفتاوى : إنه لو سها فى العيدين ، أو صلاة الخوف تسقط عنه سجدة السهو ، وتردد صاحب " الدر المختار " فيما إذا وجب عليه السهو وطلعت الشمس قبله ، وعندى يسقط عنه ، فالواجبات تسقط عند الأعذار ، بخلاف الأركان (مصعد) أى ذاهب إلى خارج البلد ، والهبوط ضده ، أى الدخول فى البلد .

قوله : [ومنا من أهلّ بعمرة] الخ ، أراد به من - ارا بعد عمرتهم ، لأنه ذكرهم فى مقابلة القارنين ، وأنهم لم يحلوا .

قوله : [ومنا من أهل بالحج] الخ . صريح فى أنه كان منهم مفردون أيضاً ، وأنكر ابن تيمية أن يكون فى تلك السنة مفرد ، فحكم عليه بالوهم من رأيه فقط .

قوله : [وأهلّ رسول الله ﷺ بالحج] الخ ، واعلم أن المدار فيه على النية فقط ، ولايجب التلفظ بما نوى فى التلبية أيضاً ، فيصح للقارن أن يكتفى فى تلبيته بالحج ، والنية لاتعلم إلا بالبيان من قبله ، وحينئذ لا إشكال فى بيان الأحوال المختلفة ؛ وقوله فيما يأتى : ولم تحلل أنت من عمرتك ، صريح فى كونه قارناً ، ودل أيضاً دلالة لطيفة على أنه كان أتى بأفعال العمرة ، إلا أنه لم يكن تحلل بعدها ، وإلا لكان المناسب أن يقول : ولم تحلل أنت من عمرة ، بدون الإضافة ، والإضافة تدل على أنها كانت ، ثم لم يكن بعدها حل ، وفى مثله وصية عن عبد القاهر فى " دلائل الإعجاز " يأخذ على شعر المتنبى :

عجباً له حفظ العنان بأنمل ! * ما كفها الأشياء من عاداتها

فان المقام مقام النفى رأساً ، فينبغى أن تحذف الإضافة ، لدلالتها على أن كف الأشياء ، وإن لم تكن لها عادة ، إلا أنها قد تفعله ، فلا يناسب التعرض إلى المتعلقات فى مقام النفى ، وهكذا فى قوله : من عمرتك ، فان العمرة إذا كانت منفية رأساً ، ناسب أن يقول : ولم تحلل أنت من عمرة ، بقطعها عن الإضافة ، واستشعره الإمام الشافعى ، فقال : إن معناه إن الناس حلوا ، فلو اعتمرت لتحللت أيضاً ، كأنها تتمناه ، ونقل الحافظ جواب الإمام ، ثم لم يفهمه ، لأن الإمام فى الذّروة العليا من الفصاحة ، ودرك مراده عسير ، وبمثله قرروا فى قوله تعالى : ﴿ وما قتلوه وما صلبوه ﴾ ، ففيه دليل على أنه كان هناك مقتولا ، أو مصلوباً غيره ، وذلك لانصباب النفى إلى القيد ، وإلا فالأظهر أن يقال : وما قتل وما صلب ، فانه يكفى لبيان نفى القتل عنه ، فاعلمه .

قوله : [واجعلوا التي قدمتم بها متعة] الخ ، فأمرهم النبي ﷺ أن يفسخوا حجهم ، ويحرموا لعمرة ، ثم يحرموا بالحج يوم التروية(١) .

باب " من لبى بالحج وسماه " ، وقد علمت فيما مر أن الواجب عندنا هو النية والتلبية ، أما التسمية فهي جائزة أيضاً ، ثم القدر الواجب من التلبية هو قوله : لبيك بحجة ، أو عمرة ، أما التلبية المأثورة فهي سنة .

باب " التمتع على عهد النبي ﷺ " قوله : [ونزل القرآن] أي نزل القرآن بجوازه ، أو معناه لم يزل القرآن يتنزل بعده ، ولم يتنزل فيه النهي عن التمتع .

باب " قول الله عز وجل ﴿ ذلك لمن لم يكن ﴾ " الخ ، وغلط الكاتب هٰهنا ـ في النسخة المطبوعة بالهند ـ في الكتابة ، فكتب : " قال " بالخط الخفي ، " وحدثنا " بالجلي ، مع أن المناسب أن يكتب " قال " بالجلي ، لأنه مبدأ السند ، دون " حدثنا " ، فتنبه ؛ قال الحنفية : إن " ذلك " إشارة إلى القران ، والتمتع ، فلا قران للمكي ، ولاتمتع ، فان قرن : أو تمتع ، اختلف فيه ، فقيل : يبطل قرانه ، وكذا تمتعه ، وقال (٢) ابن الهمام : بل يكره تحريماً ، وقال الشامي : يكره

---

(١) يقول العبد الضعيف : وأيضاً ، وجدت فيما ضبطت عن الشيخ رحمه الله أن فسخ الحج إلى العمرة ، لم يكن لرد زعم الجاهلية ، كما فهموا ، بل الأمر أنهم لم يكونوا يعرفون ما التمتع بغير سوق الهدى ، فأراد أن يعلمهم هذا النوع أيضاً ، فأمرهم بفسخ حجهم لذلك ، وتفصيله أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد في حجة الوداع فسخ الحج إلى العمرة ، وإنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم استيفاء أقسام الحج ، وتعليم أحكامها ، ولما لم يكن فيهم المتمتعون بغير سوق الهدى ، أحب أن يكون هذا النوع أيضاً ، ولذا أمرهم بالحل ، فلما لم يفعلوا الاستنكاف عن الحل في أيام الحج ، عزم عليهم ، فكان أول أمرهم رخصة ، ثم صار عزيمة عليهم من حيث أنهم لم يمتثلوا أمره صلى الله عليه وسلم ، فهذا الذي سموه بالفسخ ؛ لا أقول : إنهم لم يفسخوا حجهم ، فانه باطل ، بل أقول : إنهم لم يؤمروا بالفسخ ، لكونه مقصوداً في هذه السنة ، كما ذهب إليه الجمهور ، أو مشروعا للأبد ، كما فهمه أحد ، بل المقصود كان استيفاء أقسام الحج ، فاحتاج الناس إلى الفسخ بهذا ، وكم من فرق بين النظرين ، وشتان بين مشرق ومغرب ، ثم إنهم ما ذكروا من حكمة الفسخ ليس بسديد عندي ، فانهم قالوا : إن العمرة في أشهر الحج كانت من أفجر الفجور عندهم ، فأمرهم بالفسخ لرد هذا الزعم ، قلت : ويا للعجب كيف ! وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر قبله عدة عمرات ، وكلها كانت في أشهر الحج ، ولم ينقل عن أحد منهم أن يكون كبر ذلك عليهم ، بل الوجه أنهم استعظموا الحل ، وهم على شرف الحج .

(٢) قوله : [وليس لأهل مكة تمتع ولا قران] ، قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى : يحتمل نفي

القران . ويبطل التمتع ، قلت : وهو الأوجه . كأن الإلمام يتحقق فى التمتع ، فيبطل بخلاف القران ، فلا يبطل ، ثم اعلم أن الشيخ ابن الهمام قام دهراً على أن المكى لا عمرة له فى أشهر الحج ،

الوجود ، أى لا يوجد لهم حتى لو أحرم مكى بعمرة أو بهما ، وطاف للعمرة فى أشهر الحج ، ثم حج من عامه لا يكون متمتعاً ، ولا قارناً ، ويوافقه ما سيأتى فى الكتاب من قوله : وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ، ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه ، لأنه ألم بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً ، وذلك يبطل التمتع ، فأفاد أن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع ، فينتفى لانتفائه ، وعن ذلك أيضا خص القران فى قوله ، بخلاف المكى إذا خرج إلى الكوفة ، وقرن ، حيث يصح ، لأن عمرته ، وحجته ميقاتيتان ، قالوا : خص القران ، لأن التمتع منه لا يصح ، لأنه ملم بأهله بعد العمرة ، ويحتمل نفى الحل ، كما يقال : ليس لك أن تصوم يوم النحر ، ولا أن تتنفل بالصلاة عند الطلوع والغروب ، حتى لو أن مكياً اعتمر فى أشهر الحج ، وحج من عامه ، أو جمع بينهما ، كان متمتعاً أو قارنا ، آثماً بفعله إياهما على وجه منهى عنه ، وهذا هو المراد بحمل ما قدمناه من اشتراط عدم الإلمام للصحة ، على اشتراطه لوجود التمتع الذى لم يتعلق به نهى شرعا ، المنتهض سبباً للشكر ، ويوافقه ما فى " غاية البيان " ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، ومن تمتع منهم أو قرن ، كان عليه دم ، وهو دم جناية ، لا يأكل منه ، وصح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، وقال فى " التحفة " : مع هذا لو تمتعوا جاز ، وأساءوا وعليهم دم الجبر ، وسنذكر من كلام الحاكم صريحاً ، اه ؛ ومن حكم هذا الدم أن لا يقوم الصوم مقامه حالة العسرة ، فإذا كان الحكم فى الواقع لزوم دم الجبر لزم ثبوت الصحة ، لأنه لا جبر إلا لما وجد بوصف النقصان ، لا لما يوجد شرعا ، فإن قيل : يمكن كون الدم للاعتمار فى أشهر الحج من المكى ، لا للتمتع منه ، وهذا فاش بين حنفية العصر ، من أهل مكة ، ونازعهم فى ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية ، من قريب ، وجرت بينهم شئون ، ومعتمد أهل مكة ما وقع فى " البدائع " من قوله : ولأن دخول العمرة فى أشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى : ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ قيل فى بعض وجوه التأويل : أى للحج أشهر معلومات ، واللام للاختصاص ، فاختصت هذه الأشهر بالحج ، وذلك بأن لا يدخل فيها غيره ، إلا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقى ، ضرورة تعذر إنشاء سفر للعمرة ، نظراً له ، وهذا المعنى لا يوجد فى حق أهل مكة ، ومن بمعناهم ، فلم تكن العمرة مشروعة فى أشهر الحج فى حقهم ، فبقيت العمرة فى أشهر الحج فى حقهم معصية ، اه . وفيه بعض اختصار ، والذى ذكره غير واحد خلافه ، وقد صرحوا فى جواب الشافعى لما أجاز التمتع للمكى ، وقال فى بعض الأوجه : نسخ منع العمرة فى أشهر الحج عام ، فيتأول المكى كغيره ، فقالوا : أما النسخ فثابت عندنا فى حق المكى أيضاً ، حتى يعتمر فى أشهر الحج ، ولا يكره له ذلك ، ولكن لا يدرك فضيلة التمتع ، إلى آخر ماسنذكره إن شاء الله تعالى ، فإنكار أهل مكة على هذا اعتمار المكى فى الحج إن كان لمجرد العمرة ، فخطأ بلا شك ، وإن كان لعلمهم بأن هذا الذى اعتمر منهم ليس بحيث الحج - إذا خرج الناس للحج ، ل يحج من عامه ، فصحيح بناء على أنه حينئذ إنكار لمتعة

سواء، أراد الحج أولا ، واتفق له فى ذلك مناظرة مع علماء مكة ، ثم تبين له بعد ثلاثين سنة أن الصواب مع الجمهور ، أن الكراهة للمكى فيما إذا أراد الحج من عامه ذلك ، وإلا فلا بأس

المكى لا لمجرد عمرته ، فإذا ظهر لك صريح هذا الخلاف منه فى إجازة العمرة من حيث هى بمجرد عمرة فى أشهر الحج ، ومنعها ، وجب أن يتفرع عليه مالوكرر المكى العمرة فى أشهر الحج ، وحج من عامه ، هل يتكرر الدم عليه ، فعلى من صرح بحلها له ، وأن المنع ليس إلا تمتعه ، لا يتكرر عليه ، لأن تكرره لا أثرله فى ثبوت تكرر تمتعه ، فإنما عليه دم واحد ، لأنه تمتع مرة واحدة ، وعلى من منع نفس العمرة منه ، وأثبت أن نسخ حرمتها إنما هو للآفاقى فقط ، ينبغى أن يتكرر الدم بتكررها ، والله أعلم ؛ وإنما النظر بعد ذلك فى أولى القولين ، ونظر هؤلاء إلى العمومات ، مثل : دخلت العمرة فى الحج ، وصريح منع المكى شرعا لم يثبت إلا بقوله تعالى : ﴿ ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ﴾ وهو خاص بالجمع تمتعاً ، فيبقى فيما وراءه ، على الإباحة ، غير أن للآخر أن يقول : دليل التخصيص مما يصح تعليله ، ويخرج به معه ، وتعليل منع الجمع المتبادر منه أنه يحصل الرفق ، ورفع المشقة الآتية من قبل تعدد السفر ، أو إطالة الإقامة ، وذلك ، فيبقى المنع السابق على ما كان ، ويختص النسخ بالآفاقى ، وللنظر بعد ذلك مجال ، والله سبحانه الموفق ؛ ثم ظهر لى بعد نحو ثلاثين عاماً من كتابة هذا الكتاب ، أن الوجه منع العمرة للمكى فى أشهر الحج ، سواء حج من عامه أو لا ، لأن النسخ خاص لم يثبت ، إذ المنقول من قولهم : العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور ، ولا يعرف إلا من كلام الجاهلية ، دون أنه كان فى شريعة إبرهيم ، أو غيره ، ولم يبق إلا النظر فى النظر فى الآية ، وحاصله عام مخصوص ، فان قوله : ذلك ، الخ ، تخصيص من تمتع بالعمرة إلى الحج ، لأنه مستقل مقارن ، واتفقوا فى تعليله ، بأن تجويزه للآفاقى ، لدفع الحرج ، كما عرف ، ومنعه من المكى لعدمه ، ولا شك أن عدم الحرج فى عدم الجمع لا يصلح علة لمنع الجمع ، لأنه إذا لم يخرج بعدم الجمع لا يقتضى أن يتعين عليه عدمه ، بل إنما يصلح عدم الحرج فى عدم الجمع ، أن يجوز له كل من عدم الجمع والجمع ، لأنه كما لم يحرج فى عدم الجمع لا يحرج فى الجمع ، فحين وجب عدم الجمع لم يكن إلا لأمر زائد ، وليس هنا سوى كونه فى الجمع موقعاً العمرة فى أشهر الحج ، ثم لا شك أن منع العمرة فى أشهر الحج للمكى متعين ، على الاحتمال الأول ، الذى أبديناه فى قوله : وليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، الخ ، وهو أن العمرة لا تتحقق منه أصلا ، لأنه إذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية ، لا يكون منعه من التمتع إلا للعمرة ، فكان حاصل منع صورة التمتع إما لمنع العمرة ، أو الحج ، والحج غير ممنوع منه ، فتعينت العمرة ، غير أنى رجحت أنها تتحقق ، ويكون مستأنساً بقول صاحب " التحفة " ، لكن الأوجه خلافه ، لتصريح أهل المذهب من أبى حنيفة ، وصاحبيه فى الآفاقى الذى يعتمر ، ثم يعود إلى أهله ، ولم يكن ساق الهدى ، ثم حج من عامه بقولهم : بطل تمتعه ، وتصريحهم بأن من شرط التمتع مطلقاً أن لا يلم بأهله بينهما إلماماً صحيحاً ، ولا وجود للمشروط قبل وجود شرطه ، ولا شك أنهم قالوا بوجود القاصد مع الإثم ، ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهى ، كبيع الحج ليس ببيع شرعى ، ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى

فى العمرة فى أشهر الحج(*) . وكتبه على الهامش ، ثم أدخله بعضهم فى الصلب ، ولعله من تلميذه العلامة قاسم ، وعند الشافعى قوله ذلك إشارة إلى الدم المذكور ، واعترض عليه الحنفية أن المناسب حينئذ أن تكون "على" أى ذلك على من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ، وقد أجابوا عنه أيضاً ، ثم قال الحنفية : إن المراد من الحاضرين هم الذين فى داخل الميقات ، وقيل : ساكنى المسجد الحرام خاصة .

قوله : [فاذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة] ، الخ ، واعلم أنه ادعى الحافظ ابن القيم أنه لم يكن فى حجة الوداع إلا سعى واحد ، ولم يثبت عن أحد منهم أنه سعى سعيين ، حتى المتمتعين أيضاً ، قلت : وفى هذه الرواية حجة صريحة لتعدد السعى للتمتعين ، وهو مذهب الجمهور . ولابن القيم رواية عند أبى داود فى " باب إفراد الحج " ص ٣٤٩ ، وفيه : فلما كان يوم التروية أهلوا بالحج ، فلما كان يوم النحر قدموا فطافوا بالبيت ، ولم يطوفوا بين الصفا والمروة ، الخ ؛ وهو عند الطحاوى أيضاً متناً وسنداً ، وهو عند مسلم أيضاً مختصراً ، وفيه : لم يطف النبى ﷺ ، ولا أصحابه إلا طوافاً واحداً بين الصفا والمروة ، وحمله النووى على القارنين ، وليس عليهم عند الشافعية إلا سعى واحد ، قلت : كيف حمله عليهم مع التصريح بكونهم متمتعين ؟! فالجواب : إما بالترجيح . وهو لحديث البخارى قطعاً ، وترك ماعند أبى داود ، أو يقال : إن الراوى أراد من النفى فى أبى داود نفى السعى جماعة ، وهكذا يستفاد من الأحاديث ، فان معاملتهم إلى جمرة العقبة كانت جماعة ، ثم صارت أرسالا ، فأدى كل منهم مناسكه ، متى تيسر له ، وثبت عن النبى ﷺ : أنى نحرت هلهنا ، ومنى كلها منحر ، فلينحر كلكم أين شئتم ، أو يقال : إنهم طافوا متنفلين بعد إحرام الحج ، وسعوا بعده ، وإذن لايجب عليهم السعى ثانياً بعد طواف الإفاضة ، ويحتمل أن يكون الطواف المذكور فيه طواف الصدر بعد طواف الزيارة ، ولا سعى فى طواف الصدر .

بالاعتبار من كلام بعض المشايخ ، وإنما لم نسلك فى منع العمرة فى أشهر الحج مسلك صاحب " البدائع " ، لأنه بناه على أمر لم يلزم ثبوته على الخصم ، وهو قوله : جاء فى بعض الأوجه أن المراد للحج أشهر ، واللام للاختصاص ، وهذا مما للخصم منعه ، ويقول : بل جاز كون المراد أن الحج فى أشهر معلومات ، فيفيد أنه يفعل فيها لا فى غيرها ، وهو لا يستلزم أن لا يفعل فيها غيره ، والله أعلم .

(*) هذا عكس ما فى " فتح القدير " ، كما نقله فضيلة الجامع ، وراجع ما فى " الحاشية " ، قوله : حتى لو أن مكيا اعتمر ، الخ ؛ وراجع أيضاً قوله : إن الوجه منع العمرة للمكى فى أشهر الحج ، سواء حج من عامه ، أو لا ، الخ ، فالذى رجع إليه ابن الهمام آخراً ، هو عدم جواز العمرة فى أشهر الحج للمكى مطلقاً ، نعم استدل له بخلاف ما استدل به ؛ فعلى هذا وقع الخطأ فى ضبط كلام إمام العصر صاحب " فيض البارى " ، ولعله قاله على عكس ماهنا مطابقاً - للفتح - فتنبه .

[مصححه البنورى]

قوله : [وأباحه للناس غير أهل مكة] ، الخ ، فهذا ابن عباس يؤيد الحنفية أن لاقران للمكى ، ولا تمتع ، وأن ذلك إشارة إلى التمتع والقران ، كما قلنا ، لا إلى الدم ، كما اختاره الشافعى .

باب " دخول مكة ليلا " ، ولما كان المذكور فى الحديث دخوله نهاراً زاد فى الترجمة ـ ليلا ـ لئلا يوهم الاقتصار على النهار ، مع أن الدخول ليلا أيضاً جائز وإن كان المستحب أن يدخلها نهاراً .

باب " من أين يدخل " الخ ، واعلم أن باب مكة فى الشرق ، فكأنه فرض وجهها إلى جانب الشرق ، وظهرها إلى الغرب ، والأدب فى السلاطين أن يدخل عليهم من جانب الوجه ، فاستحبوا للزائر أيضاً أن يدخل مكة وهو يواجهها ، وهذا فيمن دخلها من كداء ـ ممدودة ـ لكونها فى جانب الشرق ، ويخرج من كدى لكونها ظهر البيت ، وهو فى الغرب ، ثم الكداء ـ ممدودة ـ أعلى مكة ، وكدى ـ مقصورة ـ أسفلها ، والراوى قد يعكس بينهما ، ويقول : وخرج من كدى من أعلى مكة ، مع كونها أسفلها ، إلا أن يقال : إن قوله : من أعلى مكة يتعلق بقوله : من كداء .

باب " فضل مكة وبنيانها " قوله : [﴿وإذ جعلنا﴾] الخ ، قال السيوطى : إن الظرف مفعول فيه ، والأصل : واذكر الحادث ـ إذ ـ الخ ، وعندى تصلح ـ إذ ـ أن تقع مفعولا به أيضاً ، أعنى واذكر ـ إذ ـ الخ ، وراجع لتفصيله " عقيدة الإسلام ـ فى حياة عيسى عليه السلام " ، فقد بسطته فيها حين تكلمت على قوله : ﴿ وإذ قال الله ياعيسى إنى متوفيك ﴾ الخ ؛ ﴿ وأمناً ﴾ وفى " الجامع الصغير " للسيوطى أن مكة تبقى أمناً وعزيزاً إلى أن يذلها أهلها (بالمعنى) ﴿ واتخذوا ﴾ الخ . بيان لركعتى الطواف ﴿ عاكفين ﴾ أى معتكفين ، ولذا قلنا : إن الاعتكاف مختص بالمسجد ﴿ ومن كفر ﴾ عطف تلقين ﴿ وإسماعيل ﴾ ، وإنما فصله من إبراهيم ، ولم يقل : وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل ، لكونه معيناً له ، وإنما كان يرفع بنيانها إبراهيم فقط ؛ ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ أى قائلين ، قال الأشمونى : لما أراد الله سبحانه حكاية الحال ، نقله بعين اللفظ ، ولم يقل : قائلين ـ ربنا واجعلنا مسلمين لك ـ ، صريح فى إطلاق الإسلام على من قبلنا أيضاً ، وادعى السيوطى اختصاصه بهذه الأمة ، ﴿ ومن ذريتنا ﴾ إنما جاء بحرف التبعيض ، لعله أن كلهم لا يكون مسلماً .

قوله : [فخر إلى الأرض] ، وقد مر البحث فيه ؛ واعلم أن عبدالله بن الزبير لما استخلف أراد أن يعيد بناء البيت إلى ماكان النبى ﷺ أراده ، فنقض البنيان ، وأرخى الثياب حول البيت ليعرف الناس قبلتهم فى الصلوات ، فدل على أن القبلة هى الهواء ، كما قال به الحنفية .

باب " توريث دور مكة " اختلف الحنفية، والشافعية فی أن أراضی مكة موقوفة أو مملوكة؟ فعندهم هی مملوكة، وقال الحنفية: هی موقوفة من لدن إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأصل النزاع فی أن مكة فتحت عنوة أو صلحاً، فان كان عنوة، تعين كون أراضيها موقوفة، لكونها لم تقسم بين الغانمين، وإن كان صلحاً كانت مملوكة لأهليها على الأصل، فيجوز فيها سائر التصرفات. فقال الحنفية: إنها فتحت عنوة، واختار الشافعی أنها فتحت صلحاً، وكنت أقضى العجب من مثل الشافعی كيف قال بالفتح صلحاً، مع أن النبی ﷺ غزا عليها، مع ألوف من الصحابة رضی الله عنهم، وقاتل أيضاً، وإن كان يسيراً، فهل يسمى مثله صلحاً؟ ثم تبين لی أن الحال لما انتهى إلى الصلح ـ وإن كان بعد القتال ـ اعتبره صلحاً.

والحاصل أن الإمام الهمام نظر إلى أول الحال، والإمام الشافعی نظر إلى آخره، فلينظر العلماء أن العبرة فی مثله بالحال الأول، أو الآخر، ثم إن العلماء صرحوا أن السلاطين قد وقفوها مراراً، وإذاً لا يجوز بيعها عند الشافعية أيضاً، فهی عندنا موقوفة بوقف إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وعندهم بوقف السلاطين، هذا فی الأراضی، بقيت الدور، فالمذهب عندنا أن البناء على الأرض الموقوفة ملك للمالك، نعم يجری الخلاف فی الدور التی كانت فی زمن النبی ﷺ، وفی " الدر المختار - من باب الحظر والإباحة" أنه يجوز بيع دورها وأراضيها؛ قلت: أما بيع الدور فكما قال، وأما بيع الأراضی فلا يجوز عندنا، على ما علمت من المذهب، وراجع له " الجامع الصغير " لمحمد، فانها موقوفة عندنا، وما روى عن أبی حنيفة أنه كان يكره إجارة البيوت فی الموسم، فهی مسألة أخرى، لا تدخل فی هذا الباب، ولا تدل على وقف الدور عنده، فانها لرعاية الحاج، لأنه إذا كان عندك فضل بيت فالذی تقتضيه الفطرة أن لا تؤجرها للحجاج، بل يباح لهم فيها السكنى، وتضيف زوار بيت الله، وفی " الدر المختار " أنه كان يكره الإجارة لقوله تعالى: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾، وفيه فی " باب الشفعة " فصح بيع دور مكة، قلت: فالإجارة بالأولى، وراجع كلام الطحاوی[1]

---

(۱) قلت: ولم أجد فی " معانی الآثار " لبيع دور مكة باباً، ولكن فيه " باب بيع أرض مكة وإجارتها " ـ " معانی الآثار " ص ۲۲۳ ـ ج ۲، نعم أخرج فيه أحاديث الدور: منها عن علقمة بن نفلة، قال: كانت الدور على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبی بكر، وعمر، وعثمان ما تباع، ولا تكرى، ولا تدعى إلا السوائب، من احتاج سكن، ومن استغنى أسكن، قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى هذه الآثار، فقالوا: لا يجوز بيع أرض مكة، ولا إجارتها، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة، ومحمد، وسفيان الثوری، وقد روى ذلك أيضاً عن عطاء. ومجاهد، وخالفهم فی ذلك آخرون، فقالوا: لا بأس ببيع أرضها،

من باب بيع دور مكة، وإجارتها ، فقال : لايجوز بيعها، وإجارتها ، قلت : لم يقل الإمام بالبطلان

وإجارتها ، وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ، وممن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، واحتجوا فى ذلك بما روى عن أسامة بن زيد أنه قال : يا رسول الله أتنزل فى دار مكة ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل من رباع أو دور ؟ ، الخ ؛ قال أبو جعفر : فنى هذا الحديث ما يدل أن أرض مكة تملك وتورث ، لأنه قد ذكر فيها ميراث عقيل ، وطالب لما تركه أبو طالب فيها من رباع ودور ، فهذا خلاف الحديث الأول ، ثم اختار الطحاوى مذهب أبي يوسف ، وترك مذهب الإمام أبي حنيفة ؛ وقال فى " باب مكة " : فأما أرض مكة فإن الناس قد اختلفوا فى ترك النبي صلى الله عليه وسلم التعرض لها ، فمن يذهب إلى أنه افتتحها عنوة ، فقال : تركها منة عليهم ، كمنته عليهم فى دمائهم ، وفى سائر أموالهم ، وممن ذهب إلى ذلك أبو يوسف ، لأنه كان يذهب أن أرض مكة تجرى عليها الأملاك ، كما تجرى على سائر الأرضين ، وقال بعضهم : لم تكن أرض مكة مما وقعت عليه الغنائم ، لأن أرض مكة لا يجرى عليها الإملاك : وممن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ، وسفيان الثورى ، وقد ذكرنا فى هذا الباب الآثار التى رواها كل فريق ممن ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة ، وأبو يوسف فى " كتاب البيوع " ، اه : ص ١٨٩ - ج ٢ ؛ قلت : وقد نقلت أولا ما ذكره فيه ، وهذا يدلك ثانياً أن الطحاوى لم يتعرض إلى تغاير المسألتين .

وبالجملة لم نجد فى كلامه ما يدل على أن مسألة بيع الدور غير مسألة بيع الأراضى ، بل تبويبه ببيع أرض مكة ، ثم إخراج أحاديث الدور تحتها يدل على اتحاد المسألتين ، وكذا إحالته فى " باب فتح مكة " عند ذكر بيع الأراضى على " باب البيوع " يؤكد اتحادهما عنده ، فلا أدرى ماذا وقع منى من المحو ، والإثبات ، فلينظر " معانى الآثار " (*) ، أما أنا فقد أتيتك ما وجدت فيه ، ولكنى لا أثق بنفسى ، قال القاضى أبو المحاسن فى " المعتصر ص ٢٩٣ " : روى أن أسامة بن زيد قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أتنزل فى دارك ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل من رباع ، أو دور ؟ وكان عقيل ورث أبا طالب هو ، وطالب ، ولم يرثه جعفر ، ولا على لأنهما كانا مسلمين ، وكانا عقيل ، وطالب كافرين ، وكان عمر يقول : لا يرث المؤمن الكافر ، قوله : وكان عقيل ، الخ ، ليس من الحديث ، إنما هو من كلام الزهرى ، ولهذا قال له موسى بن عقبة : أفصل كلامك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، احتج المحتج بهذا على أن أراضى مكة مملوكة ، ولاحجة فيه ، لأن إضافة الدار من أسامة إليه ، وإضافته إياها إلى نفسه ، قد تكون بسكناها لا على أنها ملك له ، كإضافته تعالى بيت العنكبوت إلى العنكبوت ، ومساكن النمل إلى النمل ، وكما يقال : باب الدار ، وجل الفرس ، يؤيده أن إرث أبي طالب لايرجع إلا إلى أولاده ، وكذا مال عبد المطلب لايرجع إليه صلى الله عليه وسلم ، لأن أباه عبد الله مات قبل المطلب ، اه .

(*) قلت : يحتمل أن يكون أراد إمام العصر من الحوالة ، التنبيه على الفرق بين الدور وبين الأراضى ، عند الامام أبى حنيفة ، ونوع تعقيب على ظاهر مايفهم من كلام الطحاوى ، ثم تحقيق للمذهب بالفرق بين بيع الدور وبين بيع الأراضى ، وجواز الأول دون الثانى ، فتأمله ؛ وإذا لم يفرق الطحاوى بينهما ، فعدم جواز بيع الدور عند الامام ظاهر من كلامه ، فالشيخ سلمه فى الدور ، ولم يسلمه فى الأراضى . [للمصحح]

بل بالكراهة ، أما حال أراضيها فقد ذكره الطحاوى : ص ١٨٩ - ج ٢ فى باب "فتح مكة"، فقال : فأما أراضى مكة ، الخ ، وذلك لأنه علم أن مسألة الأراضى غير مسألة الدور ، والإجارة ، فذكرها فى " باب آخر " . والحاصل أن بيع دورها وتوريثها جائز عندنا أيضاً .

قوله : [إن الذين كفروا] الخ ، قلنا : هذا فى المسجد الحرام ، فلايتم حجة علينا ، ولعل أبايوسف يقول بجواز بيع الأراضى أيضاً ، أما المصنف فذكر الدور ، ولم يتعرض إلى الأراضى ، فلعله اختار التفصيل الذى ذكرناه .

قوله : [وهل ترك عقيل] الخ ؛ واعلم أنه كان لأبى طالب أربعة بنين ، فأسلم منهم على ، وجعفر من قبل ، وعقيل بعدهما ، أما طالب فمات على الكفر ، فلما هاجر النبي ﷺ هاجر معه علىّ ، وجعفر ، وبقى عقيل بمكة ، فباع جميع دور بنى هاشم ، واستدل منه المصنف على جواز بيع دور مكة ، لأن النبي ﷺ لم ينقض بيعه ؛ قلت : وفيه نظر ، لأن بيع تلك وإن جاز فى نفسه ، إلا أنه لايجوز غصباً عند أحد ، وهذا عقيل قد باعه كذلك ، فانه باع فى حياتهم ، فلا يكون توريثاً بل غصباً ، وعدم تعرض النبي ﷺ يمكن أن يكون مروءة [(١)] ، ثم إن الشافعية كتبوا : أن المهاجرين إذا كانوا يهاجرون من مكة لم يأخذوا من أموالهم شيئاً ، وذلك لأنهم إذا تركوا الدار تركوا ما اكتسبوا فيها من الأموال ، فكأنهم رأوا أن من تمام هجرتهم أن لاينتفعوا [(٢)] من أموالهم أيضاً . قال تعالى : ﴿ إن الذين هاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله ﴾ ، الخ ؛ قلت : ويعلم من قصة حاطب بن أبى بلتعة أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا يحبون حماية أموالهم بمكة ، ولذا أراد حاطب أن تكون له يد عليهم ، إذ فاتته قرابته منهم ، فكان من أمره كما

---

(١) قيل : لما كان أبو طالب أكبر ولد عبد المطلب احتوى على أملاكه ، وحازها وحده على عادة الجاهلية . من تقديم الأسن . فتسلط عقيل أيضاً بعد هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وقال الداودى : باع عقيل ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم ، ولمن هاجر من بنى عبد المطلب ، كما كانوا يفعلون بدور من هاجر من المؤمنين . وإنما أمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم تصرفات عقيل إما كرماً وجوداً ، وإما استمالة لعقيل . وإما تصحيحاً لتصرفات الجاهلية ، كما أنه يصحح أنكحة الكفار ، وكان على بن الحسين يقول : من أجل ذلك تركنا نصيبنا من الشعب . أى حصة جدهم على من أبيه أبى طالب . اه . مختصراً "عمدة القارى" ص ٥٩٢ - ج ٤ .

(٢) قلت : وإليه إشارة فى كلام الخطابى . نقله العينى : ص ٥٩٣ - ج ٤ ، قال الخطابى : وعندى أن تلك الدور وإن كانت قائمة على ملك عقيل لم ينزلها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنها دور هجروها لله تعالى ، اه .

فى الحديث ، فهذا دليل على بقاء قبضتهم على تلك الأموال ، وحينئذ بيع عقيل ليس بصحيح ، فالاستدلال فى حيز الخفاء .

باب "نزول النبي ﷺ" الخ ، قوله : [بخيف بنى كنانة] ، أخذ المسألة من الإضافة .

قوله : [وبنى عبد المطلب] الخ ، والصحيح بنى المطلب ، والعبد سهو .

قوله : [يحيى بن الضحاك] الخ ، قال ابن معين : إن ابن الضحاك لم يسمع من الأوزاعى شيئاً ، وإنما يروى من كتابه .

باب " قول الله تعالى : ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام ﴾ " ، وتفسير القيام عند البخارى أن البيت سبب لبقاء العالم ، وقيامه بمنزلة خيمة السلطان ، تكون أولها نصباً ونقضاً ، فكذلك البيت ظهر أولا ، ثم تنقض كذلك ، وبنقضه تندك الأرض ، وتنفطر السموات ، فان رفع الخيمة يكون أمارة للرحيل ، ومن هٰهنا ظهرت مناسبة حديث السويقتين من الترجمة ، وذكر السيوطى أن بين تخريب البيت والساعة مائة وعشرين سنة .

باب " كسوة الكعبة " [1] ، ويعلم من الروايات أن ملكا كساها بثوب كان نسيجه من ذهب[2] ، وقد رآه بعض من التابعين أيضاً ، ثم ـى أين ذهب .

باب " هدم الكعبة " الخ ؛ واعلم أن وقعة الخسف متقدمة ، ثم واقعة ذى السويقتين بعدها ، فلا قلق .

---

(١) أخرج الحافظ عن عائشة ، قالت : دخل على شيبة الحجبي . فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب الكعبة تجتمع عندنا فتكثر ، فننزعها ، ونحفر آباراً فنعمقها ، وندفنها لكى لا تلبسها الحائض والجنب ، قلت : بئس ماصنعت ، ولكن بعها ، فاجعل ثمنها فى سبيل الله وفى المساكين . فإنها إذا نزعت عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، الخ : ص ۲۹۷ - ج ۳ ، واثبت بهذه الرواية . لتعلم مسألة التبركات . ثم ذكر الحافظ فصلا ، فى أول من كساها . الخ . فليراجع .

(٢) قال الحافظ ، بعد ما أطال الكلام فى تعليق قناديل الذهب فى الكعبة ، والمساجد : قد صح النهى عن استعمال الحرير والذهب ، فلما استعمل السلف الحرير فى الكعبة دون الذهب مع عنايتهم بها ، وتعظيمها ، دل على أنه بقى عندهم على عموم النهى ، وقد نقل الشيخ الموفق الإجماع على تحريم استعمال أوانى الذهب ، والقناديل من الأوانى . بلا شك ، واستعمال كل شيء بحسبه " فتح البارى" ص ۲۹٦ - ج ۳ (*) .

(*) قلت : لا تعارض بين هذا وبين ما قاله إمام العصر شيخنا ، فتأمله [المصحح]

باب " ماذكر فى الحجر الأسود " وفى الروايات (١) أنه يمين الله فى الأرض ، ووضع اليدين عليه يقوم مقام المصافحة ، فلا بأس أن يكون أصلا للمصافحة باليدين ، ثم إن تقبيله ثابت شرعا ، فليكن أصلا لتقبيل تبركات الصالحين ، وقبل عمر بن عبد العزيز المصحف ، وأباح أحمد تقبيل الروضة المطهرة ، وتحير منه الحافظ ابن تيمية ، فانه لايجوز عنده ، ثم إن الرفع عند الحجر الأسود على هيئته فى الصلاة باستقبالها القبلة ، إما على الصفا والمروة ، فان شاء رفعهما ، كما فى الدعاء ، أو كما فى الصلاة ، وإما فى الجمرتين الأولى والوسطى ، فيرفعهما كما فى الدعاء ، وهو عن أبي يوسف ، عند الطحاوى .

باب " إغلاق البيت " ، وهو جائز عندنا أيضاً ، فانه ليس مسجداً ، وقد علمنا أن القبلة عندنا هو الهواء ، خلافاً للشافعى ، فتجوز الصلاة عندنا أمام الباب ، وهو مفتوح .

باب " الصلاة فى الكعبة " وقد مرّ الكلام فيه مبسوطاً .

باب " من لم يدخل الكعبة " ؛ واعلم أن النبي ﷺ لم يدخل مكة فى صلح الحديبية ، ثم لم يدخل البيت فى عمرة القضاء ، وعمرة الجعرانة لمكان الأصنام فيها ، ودخل فيها فى فتح مكة وطهرها من الأصنام ، ولم يدخل فيها فى حجة الوداع ، ويستحب الدخول فيها إن تيسر بدون الرشوة ، وإلا لا .

باب " الرمل فى الحج " وعن ابن عباس أنه كان مصلحة ، وليس بسنة ، وعند الجمهور سنة فى الجوانب الأربعة ، كما ثبت فى حجة الوداع ، فكان تشريعاً لامصلحة فقط ، وإن كان فى عمرة القضاء مصلحة ، فاعلمه ، وقال الحنفية : كل طواف بعده سعى ، ففيه رمل ، وإلا لا ، فان سعى القارن سعى الحج بعد طواف القدوم ، لايرمل فى الزيارة ، وإن سعاه بعد الزيارة يرمل فيها ، وأما المتمتع ، فلما لم يكن له طواف القدوم يسعى بعد الزيارة لحجه ، ويرمل فيه ، وإن أراد

---

(١) قال الخطابي : وقد روى فى بعض الحديث أن الحجر يمين الله فى الأرض ، والمعنى أنه من صالحه فى الأرض كان له عند الله عهد ، فكان كالعهد تعقده الملوك بالمصافحة لمن يريد موالاته ، والاختصاص به ، وكما يصفق على أيدى الملوك للبيعة ، وكذلك تقبيل اليد من الخدم للسادة والكبراء ، فهذا كالتمثيل بذلك ، والتشبيه به ، والله تعالى أعلم ، ص ١٩٢ - ج ٢ "معالم السنن" ، ونقل الحافظ عن المحب الطبرى معناه أن كل ملك إذا قدم عليه الوافد قبل يمينه ، فلما كان الحاج أول ما يقدم يسن له تقبيله ، نزل منزلة يمين الملك ، ولله المثل الأعلى : ص ٣٠٠ - ج ٣ " فتح البارى" .

أن يقدم السعي ، فله أن يطوف نفلا ، ثم يطوف بين الصفا والمروة ، ثم يطوف للزيارة ، وحينئذ لا يسعى بعدها لأدائه بعد طواف النفل .

باب " استلام الركن بالمحجن " ، والطواف المذكور فيه هو طوافه للزيارة ، لا للقدوم ، لأنه لم يرمل فيه .

باب " من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين " ، هكذا مذهب محمد رحمه الله تعالى .

باب " من طاف بالبيت " الخ ، قوله : [ذكرت لعروة] الخ ، وفى لفظ الحديث اختصار مخل توجه إليه الشارحون ؛ وحاصله التعريض بمذهب ابن عباس ، وكان مذهبه أن الحاج إذا وقع بصره على البيت انفسخ إحرامه للحج من غير اختيار منه ، فان بدا له أن يحج فقط ، فعليه أن لا يشاهد البيت ، ويذهب كما هو إلى عرفات ، فيقف بها [١] .

قوله : [فأخبرتني عائشة] ، قلت : وهذا لا يرد عليه ، لأن كلامه فى المفرد . وهذا للقارن ، فان النبي ﷺ كان قارناً ، ولكن السلف لم يكونوا يتعمقون هذا التعمق ، وكان من دأبهم أنهم إذا وجدوا فعلا فى الباب عن النبي ﷺ أتوا به ، وإن غاير يسيراً [ثم لم تكن عمرة] أى متميزة عن الحج ، وقد مرّ منى التنبيه على أن الرواة يعتبرونها عند تميزها من الحج ، والحل بعدها .

قوله : [فلما مسحوا الركن حلوا] الخ ، ولا دخل لهذه القطعة فى رد ابن عباس ، إنما ذكرها استطراداً ، ثم ههنا إشكال ، بأن الحل لا يكون بعد المسح ، بل بعد السعي ، وأجاب عنه الجمهور أن المعطوف محذوف ، أى مسحوا الركن وسعوا ؛ قلت : مسح الركن كناية عن الفراغ ، كما يدل عليه قوله :

ولما قضينا من منى كل حاجة ، * ومسح بالاركان من هو ماسح ،
وشدت على دهم المهارى رحالنا ، * ولم ينظر الغادى الذى هو رائح ،
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ، * وسالت بأعناق المطى الأباطح

باب " طواف النساء مع الرجال " يعنى لم يكن بين طواف الرجال والنساء امتياز

---

(١) قلت : وفيما ضبطه صديقنا مولانا عبد العزيز الكاملفورى من كلام إمام العصر رحمه الله هكذا : قال ابن عباس : من كان أحرم بالحج ، ولم يسق الهدى ، فاذا طاف بالبيت انفسخ حجه إلى العمرة ، وتمت عمرته قبل أن يسعى لها ويحلق ، وأما الجمهور فلا بد عندهم لإتمام العمرة من أربعة أمور : الإحرام ، والطواف ، والسعي ، والحلق ، اهـ . فبين هذا وبين ذاك فرق ، فليرجع إلى الشروح ، وليحرر مذهب ابن عباس . [من المصحح البنوري]

باعتبار الوقت ، بل كان باعتبار المكان ، فكان الرجال يطوفون بالبيت قريباً منه ، وكانت النساء يطفن من حولهم ، وإذن دائرتهن تكون أوسع .

قوله : [رأيت عليها درعا موردا] أى وقع بصرى عليها اتفاقا فرأيتها كذلك ، وفى كتب الطحاوى أن حجاب أمهات المؤمنين بعد نزول الآية كان بالشخص بخلاف العامة ، فان النظر إلى الوجه والكفين يجوز فيهن بشرط الأمن .

باب " الكلام فى الطواف " أشار إلى حديث الترمذى أن الطواف بالبيت ، وإن كان صلاة ، إلا أن الكلام فى خلاله جائز ، وكذا الأفعال الأخر ، كما أن النبى ﷺ قطع خيطاً ربطه إنسان ، وهو يطوف .

باب " يطوف بالبيت عريان " الخ ، وستر العورة ، وإن كان فرضاً فى الخارج ، إلا أنه فى الحج من الواجبات ، فهو من واجب الشىء مع كونه الشىء الواجب [1] .

باب " إذا وقف فى الطواف " الخ ، وهو مذهب أبى حنيفة ، فلو أقيمت الصلاة خلال الطواف يتركه ، ثم يبنى ، ويتم مابقى [2] لأن الصلاة ليست بأجنبية ، وكذا يجوز مرور الطائف أمام المصلى .

باب " طاف النبى ﷺ ، وصلى لسبوعه ركعتين ، وقال نافع : كان ابن عمر يصلى لكل سبوع ركعتين " - يعنى لم يكن يجمع بين الأطوفة ، ثم بركعتيها - ولكن كان يطوف ، ثم يصلى له ، وكذلك يطوف آخر ، ويصلى له ، فلم يكن يجمع بين ركعتيها مرة واحدة .

قوله : [سألنا ابن عمر] الخ ، يشير إلى مذهب ابن عباس ، وصرح به جابر .

باب " من لم يقرب الكعبة " الخ ، وفيه تصريح أنه ﷺ طاف طوافين : الأول عند القدوم ، وهو عندنا للعمرة ، والثانى بعد عرفة ، ولم يثبت فى تلك الأيام طوافه للنفل إلا بالليل ، كما عند البيهقى ، وذلك لئلا تتشوش على الناس مناسكهم ، فيختبطوا فيها .

باب " من صلى ركعتى الطواف خارجا من المسجد " الخ ، قال الحنفية : إن الأفضل أن

---

(١) لعل المراد أنه من واجبات الشىء مع كونه واجباً من قبل فى نفسه ، فاتصف بالوجوب من جهتين . [المصحح البنورى]

(٢) هذا إذا طاف أكثر الأشواط ، وإن طاف أقل ، وبقى أكثر ، فيستأنف الطواف بعد الصلاة ، راجع "شرح المناسك للقارى" [المصحح البنورى]

يصليها عند المقام إن تيسر ، وإلا فى المسجد الحرام حيث شاء ، وإلا فى الحرم ، فان صلاها خارج المسجد أجزأه أيضاً .

قوله : [وصلى عمر خارجا من الحرم] أى بذى طوى ، وإنما فعل ذلك لأنه طاف بعد الصبح ، وكان لايرى النفل بعده مطلقاً حتى تطلع الشمس ، كما قلنا ، وقد بوّب عليه الطحاوى أيضاً .

قوله : [فطوفى على بعيرك] الخ ، أى من وراء الناس .

قوله : [ولم تصل حتى خرجت] الخ ، لا أدرى ماذا أراد به ، خروجها من الحرم ، أو مكة ، أو المسجد الحرام ، ولو تعين لنفعنا فى مسألة الأوقات المكروهة ، لكونها بين يدى النبى ﷺ .

باب " الطواف بعد الصبح " الخ ، ونقل فيه آثاراً متعارضة ، ولعل المرجح عنده ماذهب إليه عمر على ما أظن ، ثم إنه لم يزد لفظ " نحوه " ههنا ، وزاد بعد العصر فى " باب المواقيت " لأنه لما ثبت عنده الركعتان بعد العصر عن النبى ﷺ ، وإن اختلف الناس فى تخريجها ، أراد أن يدرجها فى هذا اللفظ ، بخلاف الصبح ، فانه لم يعبأ بما فى السنن ، وذهب إلى المنع مطلقاً ، ولعل عائشة كانت تجوزها مع كراهتها إياها .

باب " الطواف بعد الصبح والعصر " ، ولا بعد أن يكون البخارى وافقنا فى المسألة ، أما عمر فأثره موافق لنا قطعاً ، بخلاف أثر ابن عمر ، أما حديث عائشة ، فلا حجة لنا فيه ، فانه راجع إلى التشفيع على الصلاة فى نفس الطلوع والغروب ، وهذا مما لانزاع فيه لأحد .

باب " المريض يطوف راكباً " ، واعلم أن المشى فى الطواف واجب عندنا ، ولا جزاء إن تركه من عذر ، غير أنى أتردد فى المسألة ، كما قال صاحب " الهداية - عند شرح قول القدورى " : ويلزمه السهو إذا زاد فى صلاته فعلا من جنسها ، ليس منها - : إن هذا يدل على أن سجدة السهو واجبة ، وهو الصحيح ، لأنها تجب لجبر نقصان ممكن ، فى العبادة ، فتكون واجبة كالدماء فى الحج ، وإذا كان واجباً لايجب إلا ترك الواجب ، الخ . ففيه إيماء إلى أن النقصان يعترى فى الحج بترك الواجب ، ثم يجبر بالدم ، ولا تفصيل فيه بين عذر وعدمه ، فعلم أنه يجب الدم بترك واجب من الحج مطلقاً ، هكذا يستفاد من بعض الكتب ، وعدد فى " البدائع " ستة واجبات ، ثم قال : لايلزم بتركها جناية ، فترددت أن حكم سائر الواجبات ذلك ، أو هو مقصور على تلك الستة ، ولا ورود على الركوب فى الطواف ، فانه من الستة التى صرح " البدائع " أن لاجناية بتركها ، أما المصنف فحمله على المرض ، أما ترجمة المصنف ، والحديث الذى أخرج لها ففيه كلام ،

وهو أن حديثه فى حجة الوداع كما جاء مصرحاً عند أبي داود : ص ٢٥٩ - ج ١ عن ابن عباس أنه طاف فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن ، وركوبه فى تلك الحجة ، لم يكن من أجل المرض ، بل كان لأن يراه الناس ، وليسألوه عما هم سائلون ، كما هو عند مسلم : ص ٤١٣ - ج ١ ، وحينئذ لا يطابق الحديث الترجمة ، فانها فى الركوب من أجل المرض ، والحديث فى الركوب لرؤية الناس ، فاضطر الحافظ هٰهنا إلى الاستعانة من حديث أبي داود : ص ٢٥٩ - ج ١ عن ابن عباس ، بلفظ : قدم النبي ﷺ مكة ، وهو يشتكى ، فطاف على راحلته ، الخ ؛ قلت : وفى إسناده يزيد بن أبي زياد ، وفيه لين ، ولذا لم يخرج عنه البخارى ، وهذا هو الراوى لحديث البراء فى ترك رفع اليدين ، وحديث القميص فى كفنه ﷺ عند أبي داود ، فلما رأيت أن ترجمة البخارى تتوقف على حديثه فى الطواف راكباً ، قلت : إنه لا يكون إلا قوياً ، لأنا لو سلمنا ضعفه لزم أن تبنى ترجمته على حديث ضعيف جداً ، وذا لا يليق بشأن المصنف ، وحينئذ وسع لى أن أتمسك بحديثه فى الترك أيضاً . وبالجملة لما اضطر الحافظ إلى إثبات ترجمته تمسك من حديثه ، وهذا هو الذى - لما روى الترك - تكلم عليه الحافظ ، وجهر بضعفه ، حتى سمعه من قرب ومن بعد ، فهذا خبرهم عند الوفاق ، وذلك مخبرهم عند الخلاف [1] .

باب " سقاية الحاج " ، واعلم [2] أن خدمات الحج كانت موزعة عليهم فى الجاهلية ، فكان

---

(١) قلت : وأيضاً وجدت فيما كتبت عن الشيخ أن طوافه مشتكياً كان فى فتح مكة ، أو عمرة القضاء ؛ قلت : وحينئذ فترجمته تكون ناظرة إلى هذا الحديث ، ولما لم يكن هذا الحديث على شرطه لم يخرجه ، واكتفى بحديث فى حجة الوداع ، وإن لم يكن فيه الركوب من أجل المرض ، ومثله ربما يفعله المصنف ، فيترجم ناظراً إلى حديث فى الخارج ، ثم يخرج حديثاً آخر مناسباً على شرطه ، وإن لم يكن صريحاً فيه ، أما الحافظ فيظهر من كلامه أنه أيضاً فى حجة الوداع ، لأنه قال : إنه يحتمل أن يكون فعل ذلك - أى الطواف راكباً - للأمرين ، أى للاشتكاء ، ولأن يراه الناس ، والله تعالى أعلم بالصواب .

(٢) أخرج أبو عبيد فى " كتاب الأموال " ص ١٠٨ - ج ١ من لفظ خطبة النبي صلى الله عليه وسلم : ألا إن كل دم ومال ، ومأثرة كانت فى الجاهلية ، فهى تحت قدمى إلا سدانة البيت ، وسقاية الحاج ، قال أبو عبيد : السدانة خدمة البيت ، قال المحشى على كتاب " الأموال " : قال ابن هشام : كان قصى - أول كعب بن لؤى - أصاب ملكاً أطاع له به قومه ، فكانت إليه حجابة البيت ، والسقاية ، والرفادة ، والندوة ، واللواء ، فلما كبر ودق عظمه ، وكان عبد الدار يكرهه ، وكان عبد مناف قد شرف فى زمان أبيه ، وذهب كل مذهب ، وعبد العزى ، وعبد ، فقال قصى لعبد الدار : أما والله لألحقنك بالقوم ، وإن كانوا قد شرفوا عليك ، لا يدخل رجل منهم الكعبة حتى تكون أنت تفتحها له ، ولا يعقد لقريش لواء لحربها إلا أنت بيدك ،

مفتاح البيت في بني شيبة ، وهو إلى اليوم كذلك ، وكانت السقاية في بني عبد المطلب ، فلما ظهر الإسلام وانطمست رسوم الجاهلية ، تكفل بها العباس ، وإن كانت حقاً لبني عبد المطلب في الجاهلية ، فقام بها مدة عمره ، ولذا كان يتعجل في أيام منى ، فكان كذلك إلى زمن علي ، فلما استخلف على ادعى السقاية ، وكان أحق بها لكونه مطلبياً ، غير أن ابن عباس لما شهد بأنها كانت انتقلت إلى أبيه العباس تركها في أيديهم ، ولم ينازعهم .

ثم إن بني أمية بنوا في زمنهم حوضاً آخر ، وكانوا يجعلون فيه لبنا وعسلا طمعاً في أن يرد الناس حوضهم ، وتكون السقاية لهم ، غير أن الناس لزموا حوض ابن عباس ، وآثروه على اللبن والعسل .

باب " ماجاء في زمزم " ، واعلم أنه قد علم العلماء وعلمت الأمة أن ماء زمزم لما شرب له ، لحفظه كل في زمن حجه ، ودعا بما بلغت إليه أمنيته ، فذكر الحافظ أنه دعا أن يرزق حفظ الذهبي ، فلما تشرف من زيارة البيت ثانياً رأى أن حفظه قد فاق عليه ، وكذلك دعا السيوطي أن يرزق الحذاقة في ستة فنون ، قلت : وتلك الفنون تكون من فنون الدين ، وإلا فالفنون العقلية ، فانه كان قائلا بعدم جوازها ، وهكذا الشيخ ابن الهمام ، لما بلغه دعا بأن يرزق الاستقامة على الدين ، والوفاة على السنة البيضاء ، ويا له من دعاء سبق الأدعية كلها ، أقول : ولعل مراد الحافظ من زيادة الحفظ على الذهبي في حق المتون ، والعلل ، أما في حق الرجال فلا أراه فاق عليه .

ثم إن الشيخ ابن الهمام كما اقتفى الحافظ في دعائه كذلك اقتفاه في التصنيف أيضاً ، حيث صنف

ولا يشرب أحد بمكة إلا من سقايتك ، ولا يأكل أحد من أهل الموسم طعاما إلا من طعامك . ولا تقطع قريش أمراً من أمرها إلا في دارك ، فأعطاه دار الندوة ، والحجابة ، واللواء ، والسقاية ، والرفادة . وكانت الرفادة خرجاً تخرجه قريش في كل موسم من أموالها إلى قصي ، فيصنع به طعاماً للحاج . فيأكله من لم يكن له سعة ولا زاد ، ثم هلك قصي ، ثم إن بني عبد مناف أجمعوا وحلفاؤهم أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار مما كان قصي جعل إلى أبيهم ، فبينا الناس قد أجمعوا للحرب إذ تداعوا إلى الصلح ، على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية ، والرفادة ، وأن تكون الحجابة ، واللواء ، والندوة لبني عبد الدار . كما كانت . ففعلوا ، ورضي كل واحد من الفريقين بذلك ، فلم يزالوا على ذلك حتى جاء الله بالإسلام . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما كان من حلف في الجاهلية فان الإسلام لم يزده إلا شدة ، اهـ . باختصار : ص ٨٧ - ج ١ .
ثم كانت السقاية يوم الفتح بيد العباس بن عبد المطلب ، والسدانة بيد عثمان بن طلحة ، فتطاول رجال من بني هاشم لأخذ المفتاح ، فرده رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عثمان بن طلحة . وقال : خذوها خالدة تالدة ، لا ينزعها منكم إلا ظالم ، انتهى .

فى سفر الحج رسالة فى أحكام الصلاة سماها ـ زاد الفقير ـ وهى رسالة جيدة فى أحكام الصلاة ، ولعله قد كان بلغه أن الحافظ أيضاً صنف رسالة فى سفره ، سماها "نخبة الفكر" ، ولعل الشيخ استجاز من الحافظ كتابته ، ولا أراه أن يكون لقيه ، وذلك لأنه نقل روايته فى "الفتح" عن الحافظ ، وذكره عن لفظ شيخنا ، فهذا يدل على تلمذه ، ولا أقل من أن تكون كتابته ، والله أعلم .

قوله : [جبرائيل] "وإيل" بالعبرية الله ، و"الجبرة" القوة ، و"الميكاء" الماء ، و"الإسراف" الصور ، ذكر الشيخ الأكبر أن لله تعالى أسماء إيلية ، وإلـهية ، والإيلية تستعمل فى الملائكة كجبرئيل ، وغيره ، والإلـهية تستعمل فى سائر خلقه.

قوله : [ممتلئة حكمة وإيمانا] ، الخ ، وتلك كانت حقيقة الإيمان على مامر تحقيقها . ولا ريب أن تلك الحقيقة لاتذهب ذرة منها ، إلى جهنم . والله تعالى أعلم بالصواب .

باب "طواف القارن" ، واعلم أن القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين ، فانه قد أحرم بإحرامين ، فيطوف لحجه ، ويسعى له ، وكذلك يطوف لعمرته ويسعى لها ، غير أن المعتمر يتحلل بعد الفراغ عن أفعال العمرة ، وهذا يبقى حراما إلى يوم النحر لمكان إحرام الحج . وإن كان فرغ من أفعال العمرة ، ولافرق بعدها بينه وبين المفرد عندنا أيضاً ، فيطوف للزيارة طوافا واحداً ، وللصدر طوافا واحداً ، ويحلق حلقاً واحداً ، ثم يخرج من إحراميه معاً ، وإنما الكلام فى تعدد الطواف والسعى عند دخوله مكة ، فحسب ، فقلنا : إن عليه طوافين وسعيين ، وقال الإمام الشافعى : إنه يطوف طوافا واحداً وسعياً واحداً للقدوم ، ثم يطوف يوم النحر عن حجه وعمرته طوافا واحداً ، وبعبارة أخرى إنه لافرق بين القارن والمفرد عنده إلا بحسب الإحرام ، فان القارن يحرم بهما ، والمفرد يحرم بالحج فقط ، أما بحسب المناسك فقال : إن العمرة دخلت فى الحج إلى يوم القيامة . يعنى به أن أفعالها دخلت فى أفعال الحج ، فطوافه عن واحد ينوب عن آخر ، وقلنا : إن دخولها إنما هو فى زمان الحج لا فى أفعاله ، فيأتى بها منفرداً ، وبالحج منفرداً ، ولا تتداخل العبادتان من غير الجنس ، وبعبارة أخرى إن العمرة أربعة أفعال : الإحرام ، والإحلال ، والطواف ، والسعى ، وقد قلنا بتداخل اثنين منها ، فإحرام القارن وإحلاله واحد عندنا أيضاً ، ولا تداخل فى الطواف ، والسعى ، لأنهما مقصودان ، وقال الشافعية بالتداخل فيهما أيضاً ، فلم تبق العمرة عندهم إلا كالعنقاء (١) .

(١) قلت : ومن ههنا تبين لك السر فى أفضلية القران عندنا ، وأفضلية الإفراد عنده ، فان القران عندنا ترقى بالنسكين ، وإتيان بالعبادتين ، أما الإفراد ، فهو عبادة واحدة ، فكيف تفضل على عبادة

إذا علمت هذا ، فاعلم أن الشافعي تمسك من قوله : « أما الذين جمعوا بين الحج والعمرة ، فانما طافوا طوافاً واحداً » ، فانه يدل على أن القارنين طافوا طوافاً واحداً ، وحسب ذلك عن نسكيهم . الحج والعمرة ، قلت : وظاهره يخالف الأئمة كلهم ، بل يخالف الشافعية أيضاً ، فانه لانزاع فى أن النبي ﷺ طاف ثلاثة أطوفة فى الحج : طوافا حين قدم ، وطوافا آخر يوم النحر ، ثم طوافا للصدر ، فعلى الشافعية أيضاً أن يطلبوا له سبيلا ، فقالوا : معناه طواف واحد للحج والعمرة ، وقلنا : بل للحل منهما ، وسيأتى تقريره ، فاذا ثبت أن النبي ﷺ ومن كانوا على إحرامه لم يكتفوا بالطواف الواحد ، بل طافوا ثلاثة أطوفة ، لم يبق النص حجة لهم ، ونزل الأمر إلى تخاريج المشائخ ، فخرج الشافعية أن طوافه الأول كان للقدوم ، وقلنا : إنه كان للعمرة . وإنما لم يطف النبي ﷺ للقدوم ، لئلا يزيد عدد أطوفته ﷺ على أطوفة سائر الناس الحاجين معه عامئذ ، فانه كان فيهم مفردون ومتمتعون ، وليس لهم إلا ثلاثة أطوفة ، فلو زاد النبي ﷺ رابعاً لاختل عليهم مناسكهم ، فاستحب أن تبق شاكلته ، كشاكلة سائر الناس ، ولذا لم يطف للنفل إلا فى الليل على مامر من البيهقى ، وإن نفاه البخارى لأنه ليس فى النفل استتباع ، وإنما هو حاله الانفرادى ، ولما كان طواف القدوم سنة لم تجب بتركه جناية عندنا ، وأقر به الطحاوى أيضاً أن النبي ﷺ لم يطف للقدوم عامئذ ، وإن حملناه على التداخل بين طواف القدوم والعمرة ، فله أيضاً وجه ، وإذن لانحتاج إلى أن ندعى أن النبي ﷺ لم يطف للقدوم ، بل لنا أن نقول بالتداخل ، ولكنى لم أجد أحداً من الفقهاء كتب التداخل . نعم صرحوا أن ترك القدوم لايوجب الدم لكونه سنة ، ولا دم بتركها ، أما الثانى فهو للزيارة ، وعندهم للحج والعمرة ، فلا فرق إلا فى التخريج ، فنقول فى الجواب : إن الطواف بهذه الصفة بأن يقع الواحد عن الحج والعمرة معاً ليس إلا واحداً ، لا أريد به النيابة ، أو البدلية ، بل المراد أن المحل كان محل طوافين ، ثم طاف فيه طوافاً واحداً ، على حد قوله :

وخيل قد دلفت لهم بخيل ، تحية بينهم ضرب وجيع

لايريد به بدلية الضرب الوجيع ، ولا نيابته ، مكان التحية ، بل كونه حل محل التحية ، وهكذا أقول فى عدد الأطوفة : إنه كان محل طوافين للحج والعمرة ، ولكنه طاف فى المحل الذى اقتضى طوافين ، طوافاً واحداً فقط ، دون التعرض إلى البدلية والنيابة ، وههنا لفظ آخر لابن عمر ، وهو قوله : طاف لهما طوافاً واحداً ، وهو أصرح لهم ، وأدل على مرادهم بخلاف حديث عائشة ، فانه

تضمنت عبادتين؟ فان العطايا على متن البلايا ، وأما الشافعى ، فلما لم يكن عنده بينهما فرق إلا فى الإحرام لم تبق مزية للقران على الإفراد عنده ، فساغ له أن يذهب إلى أفضلية الإفراد ، فاعلمه

لم يكن في حديثهما لفظ " لها " وهو يشير إلى تخريجهم أن الطواف الواحد كان للحج والعمرة ، وإن كان لغيرهما طواف آخر أيضاً ، وجوابه أنه لم لايجوز أن يكون المراد من طواف الحج طوافه للقدوم ، دون الزيارة ، كما فهمه الشافعية ، وحينئذ معناه أنه طاف للقدوم والعمرة طوافاً واحداً ، وذلك صحيح عندنا أيضاً ، وفي بعض الروايات عن ابن عمر مايدل على ذلك ، أن التداخل إنما كان بين طوافه للعمرة والقدوم ، دون الزيارة ، كما في قوله في الحديث الآخر من ذلك الباب ، ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول ، فانه صريح في أنه جعل طواف القدوم طوافه للحج والعمرة ، ونحن نلتزم التداخل بينهما أيضاً ، ولنا أن نقول : إن هذا التخريج اجتهاد منه فقط ، ولا نص عنده ، وإنما يقوم ذلك حجة علينا ، إذا ثبت بياناً من جهة النبي ﷺ ، وإلا فكله من مقاييس الرواة ، ولا يمكن الاطلاع على نية أحد إلا من جهته ، فمن أخبرك أن طوافه يوم النحر كان لحجته وعمرته ، ولم يكن لحجته فقط ، فهذا تخريج منه لاغير ، نعم لو أتيت بنص من صاحب الحج أنه كان كذلك لكان لك حجة ، ثم إنك إن تمسكت من اجتهاد هؤلاء الرواة ، فلنا أيضاً أن نحتج باجتهاد عليّ ، أعلم الناس بمناسك رسول الله ﷺ ، وكفانا سلفاً وقدوة ، ثم إن قوله : ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول ، لايستقيم على مذهب الشافعية ، فان الطواف الأول عندهم للقدوم ، ولا دخل للعمرة عندهم فيه ، فما هذا التعرض إليه ، إلا أن يقال : إن طواف العمرة يصح أن يدخل عندهم في القدوم أيضاً ، كما يصح أن يدخل في الزيارة ، كما في "مختصر المزني" ، وهو ـ خال الطحاوي ـ وإن كان في عامة كتبهم أنه لايدخل إلا في الزيارة .

وجملة الكلام أن النبي ﷺ أول مادخل مكة بدأ بالطواف ، وهذا القدر متفق عليه ، ثم هو طواف للقدوم عند الشافعية ، وطواف للعمرة عندنا سواء ؛ قلت : إن النبي ﷺ ترك طواف القدوم ليكون شأنه ، وشأن الناس في المناسك سواء ، أو التزمت تداخله في العمرة ، أو قلت : إن الطواف الواحد حل ذل الطوافين ، فذلك كله إليك ، فان المعنى واحد ، والاختلاف في الأنظار لاغير ، وأحسن الأجوبة ما أجاب به شيخنا ومولانا "محمود الحسن" أن عائشة إنما أرادت من قولها : الطواف الواحد ، طافوا طوافا واحداً الطواف للحل منهما ، ولا ريب أنه واحد عندنا أيضاً ، لأن إحرامهما لما كان واحداً ، وجب أن يكون الإحلال عنهما أيضاً واحداً ، وهو بطواف الزيارة ، فالقارن إذا طاف طواف الزيارة ، حل من إحراميه ، والذي يدلك على هذا المعنى مارونه عائشة في البخاري ، ومسلم ، فطاف الذين أهلوا بالعمرة بالبيت وبالصفا ، والمروة ،

ثم حلوا ، ثم طافوا ، طوافا آخر ، بعد أن رجعوا من منى لحجهم ، وأما الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة ، فانما طافوا طوافا واحداً ، انتهى . وهذا صريح فى أن محط كلامها الفرق بين القارنين ، وغيرهم فى حق الحل ، تعنى به أن المتمتعين حلوا من عمرتهم بطوافها ، ثم حلوا من إحرام الحج بطوافه ، واحتاجوا إلى طوافين : طواف للحل عن عمرتهم ، وطواف آخر للحل عن حجهم ، وأما الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة ، فلم يحلوا منهما إلا بطواف واحد ، ولم يطوفوا للحل طوافين ، كالمتمتعين ، وأصرح منه ماعند مسلم ، فقال النبي ﷺ : من كان معه هدى ، فليهل بالحج مع عمرته ، ثم لايحل حتى يحل منهما جميعاً ، وكذا ماعند البخارى فى " باب ركوب البدن " ، ثم لم يحلل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ، وفيه : فطاف لهما طوافاً واحداً ، فلم يحلّ حتى حلّ منهما جميعاً ، كل ذلك دليل على أن المقصود الأصلى بيان الحل دون وحدة الطواف أو تعدده ، كما فهمه الشافعية ،

ثم العجب أنهم شرحوا قول ابن عمر : ماشأن الحج والعمرة إلا واحداً أيضاً بمثله ، فقالوا : معناه إذا كان التحلل للحصر جائزاً فى العمرة ، مع أنها غير محدودة بوقت ، فهو فى الحج أولى بالجواز ، ـ كذا قاله القسطلانى ـ فاذا كان عندهم شأن الحج والعمرة واحداً ـ يعنى فى الحل ـ فكذلك عندنا معنى طوافهما ، فانه أيضاً واحداً ـ يعنى لأجل الحل منهما ـ لكنهم نسوه هٰهنا ، أو تناسوه :

أصم عن الشيء الذى لا أريده ❊ وأسمع خلق الله حين أريد

وعندنا قول ابن عمر فى حق المانع ، أى مايمنع عن العمرة ، فهو يمنع عن الحج أيضاً ، كما يؤيده السياق .

ولنا أنه ثبت[1] عن على ، وابن مسعود ، ومجاهد بأسانيد قوية عند الطحاوى أن القارن يطوف

---

(١) قال الدارقطنى فى " سننه " : ثنا أبو محمد بن صاعد ثنا محمد بن يحيي الأزدى ثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين ، ثم قال الدارقطنى : يقال : إن محمد بن يحيي حدث بهذا الحديث من حفظه ، فوهم فى متنه ، والصواب بهذا الإسناد أنه عليه السلام قرن الحج والعمرة ، وليس فيه ذكر للطواف ، ولا للسعى ، وقد حدث به محمد بن يحيي على الصواب مراراً ، ويقال : إنه رجع عن ذكر الطواف والسعى . قلت قوله حدث به من حفظه ، فوهم لم ينسبه إلى أحد ممن يعتمد عليه ، وكذا قوله : إنه رجع عنه : والظاهر أن المراد أنه سكت عنه ، وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر لاتترك الزيادة ، ولو كان فى الحديث علة أخرى غير هذا لذكره الدارقطنى ظاهراً : وفى " المحلى " لابن حزم : روينا من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعى أن الصبي بن معبد قرن بين الحج والعمرة ، فطاف لهما طوافين

طوافين ، ويسعى سعيين ، وهل تعرف علياً من هو ؟ ! :

هذا الذى تعرف البطحاء وطأته، * والبيت يعرفه والحل والحرم !

وسعى سعيين ، ولم يحل بينهما ، وأهدى ، وأخبر بذلك عمر بن الخطاب ، فقال : هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم ، انتهى كلامه . والنخعى وإن لم يدرك عمر ، ولا الصبى ، فقد قال أبو عمر فى أوائل " التمهيد " : وكل من عرف ، فانه لا يأخذ إلا عن ثقة ، فتدليسه وترسيله مقبول ، فمراسيل سعيد بن المسيب ، ومحمد ابن سيرين . وإبراهيم النخعى عندهم صحاح ، الخ : ص ٣٤٣ ـ ج ١ " الجوهر النقى ".

قلت : فثبت من كلام العلامة تعدد الطواف والسعى للقارن كلاهما ، ولله الحمد ، وإنما اكتفينا بهذا القدر لأن لنا فى اقتداء على ، وابن مسعود ، كفاية ، وأثرهما قد روى من غير وجه ، بعضه ضعيف ، وبعضه قوى ، وقد أتى العلامة بأسانيدهما مالا شك فى ثبوتها ، فليراجع " الجوهر النقى " .

وعندى مذكرة للشيخ رحمه الله فى طواف القارن ، وكنت قد نقلتها من قبل ، ووقع فى النقل سقط أيضاً ، ومع هذا اغتنمت ذكرها هنا بلفظه ، فليغتنم ، وليستدرك السقط من أمكن له ذلك (*) .

قال : حديث ابن عمر ، ثم قدم ، فطاف لهما طوافاً واحداً ، أكثر ألفاظه وطرقه تدل على أنه الطواف عند القدوم ، وكان واحداً لهما ، وهو من باب قوله : ماشأن الحج والعمرة إلا واحد ، فكذا إحرامهما ، وإحلالهما لاغيرهما ، سواء كان للعمرة ، واندرج فيه القدوم ، كما عند الحنفية ، أو عكسه كما هو مذهب الشافعية ، على ماحكى عن "مختصر المزنى" ، وكذلك هو فى " الأم "، وإنما تركه ليكون أمر الناس واحداً فى ثلاثة أطوفة ، ونظرنا نظير ترجمة البخارى "باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة ، ثم خرج ، هل يجزئه من طواف الوداع " ، وما عند البخارى : ص ٢٣٣ ـ ج ١ عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ، ثم يقبل ، ثم يأتى منى ـ يعنى يوم النحر ـ ودفعه عبد الرزاق ، قال : ثنا عبيد الله(*)، وما عنده : ٢٤٣ ، وكان يقول : لايحل حتى يطوف طوافاً واحداً يوم يدخل مكة ، ظاهر فى أنه طواف يوم النحر ، وعليه مشى فى " الفتح ـ والإرشاد " ، فعندهم هذا الطواف لهما ، وعندنا للحل منهما ؛ وراجع مانقله فى " الفتح " من طواف القارن عن مالك ، وفى" الأم ـ من باب الاضطباع أنه للحل" فتوى ابن عباس فى خلاف الترتيب : ص ٤٥٦ ـ ج ٣ من " الفتح " تكلم فى إسناده هناك ، وسكت فى ص ٨ ـ ج ٤ ، وأرجعه محمد فى " الموطأ " على قول أبى حنيفة . إلى خصلة ، وهى سوء الترتيب فى الحلق ، وراجع " الجوهر النقى " [وفى كلام " الطحاوى " ص ٧٥ أن طواف الزيارة إنما هو فى حال الإحرام] ، وعند مسلم ص ٤٠٤ فى رواية القطان ، ثم طاف

(*) ثلاث قطعات من عبارة حضرة الشيخ إمام العصر ، كانت مكتوبة على هامش الأصل من غير تعيين لمواضعها ، فأدرجتها فى الأصل بما سنح لى من المواضع الملائمة لها ، وتعيين مواضعها باليقين ، كان موطاً بالمراجعة إلى ماأحال عليه الشيخ ، وأنى يتحمل وقتنا ذلك ، وجعلت هذه العبارة المدرجة كل منها بين الخطين ، وياليت لو أغنانا فصيلة الجامع عن ذلك ؟ ! [المصحح]

(*) هكذا فى الأصل المنقول من مذكرة الشيخ رحمه الله ، وههنا سقط ، كما لا يخفى . [المصحح]

هو العمدة والأسوة فى هذا الباب ، فانه أحرم بإحرام النبي ﷺ ، وصاحبه ، ورافقه فى حجه ، فلم يكن ليترك مافعله النبي ﷺ ، أو يفعل مالم يفعله ﷺ ، ثم لما كان من مذهبه . ماقد علمت

لهما طوافاً واحداً بالبيت ، وبين الصفا والمروة ، ثم لم يحل منهما حتى أحل منهما بحجة يوم النحر . وفى رواية : وكان يقول : من جمع بين الحج والعمرة كفاه طواف واحد . ولم يحل حتى يحل منهما جميعاً ، فهذه على المحمل الأول .

والحاصل أن أكثر الروايات على هذا المحمل ، ولذا استشكله فى " الفتح " ص ٥ - ج ٤ ، وما عند البخارى : ص ٣٣٣ ، فلعله على المحمل الثانى ، فقد جاءت الروايات على كلا المحملين . ولا يضر الحنفية . ورواية الدراوردى عند الترمذى إن كانت كلمة " حتى " فيها للغاية ، فعلى المحمل الأول . وإن كانت بمعنى - كى - فعلى المعنى الثانى ، ولا يلزم أن تحمل الروايات كلها على معنى ، وهذا إنما كان ابن عمر يفعله إذا كان قادماً ، وإذا كان مقيما بمكة ، فكان يفعل مافى " الموطأ " - من باب إهلال أهل مكة ، ومن بها من غيرهم " ، وفعل ذلك عبد الله بن عمر ، فكان يهل لهلال ذى الحجة من مكة ، ويؤخر الطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، حتى يرجع من منى ، اهـ . فان قلت : إذا كان الإجزاء بالطواف الواحد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فما اعتناء الرواة بفعل ابن عمر ؟ قلت : شاهدوا فعله ، ومنه أخذوا أنه قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله ، اهـ . وقال مالك قبله : وقد فعل ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أهلوا بالحج ، فأخروا الطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، حتى رجعوا من منى ، اهـ . وهذا رد على صاحب " الهدى " فى زعمه (*) أن المتمتعين فى ذلك العام لم يسعوا ثانياً . وذلك يجوز فى رواية عن أحمد ، ويرد عليه أيضاً ماعند البخارى عن ابن عباس . وما عند أبى داود . وكذا ماعند الطيالسى من حديث جابر فى الطواف الواحد ، والسعى الواحد ، ولو متمتعاً : ص ٢٣٤ على رواية أبى داود ، فمحمول على معنى أنه لم يسع كلهم على طريق سلب العموم لاعمومه ، أى مع الأمير جماعة . بل كل على حياله أرسالا بعد قطع التلبية ، فانها لاتليق عند الجمرة ، وكأن القطع عندهما للإشارة إلى الإرسال . ثم إن كل من حمل حديث جابر عند مسلم لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة ، إلا طوافاً واحداً ، طوافه الأول على السعى ، ولم يفرق بين من كان قارناً ، أو مفردا . وبين من كان متمتعاً ، فكأنه أراد كون السعى لنسك واحد واحداً ، أى لايتكرر السعى لنسك واحد . [وراجع حديث الاستجمار تو ، والسعى من النهاية ، وتكراره لنسك واحد ، غير مشروع عند الحنفية أيضاً ، كما فى " الدر المختار " ، وكذا تكرار الرمل ، وراجع " فتاوى ابن تيمية " ص ٤٤٦ - ج ٢ ، أو يريد أن السعى كان للحج ، فجعله النبي صلى الله عليه وسلم للعمرة بعد ختم الأشواط على المروة . إذ ذاك سعياً . وكان القياس أن يستأنف ، ولم يرو نفى السعى الثانى فى يوم النحر ، فما فعل للحج احتسب للعمرة وهو نادر .

(*) يعنى يرد بهذا ماقاله ابن القيم فى " زاد المعاد " : إن المتمتعين ، الخ . [المصحح]

علم أنه لابد أن يكون عنده أسوة من النبي ﷺ ، أو عهد به ، فانه إنما تعلم ماتعلم منه ، وطاف على طوافه ، والحافظ أيضاً أقر بكون أسانيدها صالحة للاحتجاج ، ولإثبات تعدد السعي طريق آخر

لحكوه ، وأرادوا هذا] ، فاذا كان هناك نسكان لزم سعيان ، كالمتمتع ، وبهذه الإرادة يصدق حديث جابر على كل محرم ، ويتعين أن يكون مرادهم ذلك ، فان بعضهم ، كالبيهقي ، على مافي " الجوهر النقي " يحمل الطواف في بعض الروايات على السعي ، ويزعم أن هذا كاف في رفع الإشكال ، مع إن عندهم يلزم السعي الثاني للمتمتع ، وهذا قد قاله البيهقي ، كابن القيم في حديث عائشة ، وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فانما طافوا طوافاً واحداً ، اهـ . وراجع مافي " الفتح " ص ٣٣٠ - ج ٣ ، وما عند مالك في دخول الحائض مكة ، وإفراد الحج أيضاً ، ص ٦٣٢ - ج ٢ من البخاري ، و ص ١٠٩١ ، و " المسند " ص ٢٤٣ ، وما عند الطحاوي في طواف القارن عن ابن عمر ، وإذا لبى من مكة بها لم يرمل بالبيت ، وأخر الطواف بين الصفا والمروة إلى يوم النحر . وكان لايرمل يوم النحر ، اهـ . وكأنه أخذه من تركه صلى الله عليه وسلم الرمل إذ ذاك ، وإنما كان تركه لكونه طاف راكباً ، وفي " رد المحتار عن غاية السروجي " أن القارن لايرمل ثانياً ، وهو خلاف ماعليه الأكثر أنه في كل طواف بعده سعي ، وطوافه راكباً للاشتكاء ، كما في " التخريج - وخلافه " ص ٨٤٩ - ج ٢ ، على خلاف ظاهر هشيم عن يزيد بن أبي زياد في " المسند " ص ٢١٤ - ج ١ ، وحجامته محرما بلحي الجمل ، إنما كان في إحدى عمره ، كما في " الهدى " لافي حجة الوداع ، كما في " الفتح " ، وراجعه ص ١٥٥ - ج ٤ ، [كما في " الأم - والهدى " ، وعبد الرحمن بن أذينة عند الطحاوي ، ذكره البخاري : ص ٣٨٤ ، وزياد بن مالك في " الكسائي " ص ٤٩٦ - ج ٢ ، وأبا الفراء السلمي في " الطبقات " ص ١٦٦ ، والمنفعة ، ومالك بن الحارث بها ، وفي " التهذيب - وفي اللسان " من عبد الرحمن ، وأبيه أبي نصر بن عمرو(*)] ، وما في " الفتح " حلف طاوس ماطاف أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحجه وعمرته ، إلا طوافا واحداً ، اهـ . فطاوس ممن يروى ، ويرى أن طوافه صلى الله عليه وسلم للزيارة إنما كان بالليل ، ومع هذا يوجه بما مر ، وفي " الجوهر النقي عن مسند الشافعي " عن عطاء أنه عليه السلام سعى في عمره كلهن الأربع بالبيت والصفا والمروة ، اهـ : ص ٣٣١ ، ومثله في " الفتح " ص ٣٧٧ - ج ٣ من حديث أبي سعيد عند الحاكم ، بإسقاط عمرة الحديبية ، ولعل عطاء أراد بالعمرة الرابعة حجته تغليباً ، ورأيته في " الأم " ونسخة - الهند ، ومصر - من " المسند " بزيادة ، إلا أنهم رووه في الأولى والرابعة من الحديبية ، ولعله أراد بالأولى والرابعة عمرة الحديبية ، صعوداً وهبوطاً في التعداد ، وراجع الروايات ، طواف الراكب في " الأم " ، فهي شافية في تعدد سعيه صلى الله عليه وسلم ، وص ٢١٤ من " التلخيص " ، وأبو الطفيل ولد عام أحد ، ورآه النبي صلى الله عليه وسلم يطوف على راحلته ، وهو غلام شاب ، كما في " المسند " ص ٤٥٤ - ج ٥ ، وأبي داود : ص ٧٠٠ .

(*) لم يتعين محلها لابالظن ولا بالشك ، لعدم تيسير المراجعة ، وأدرجت ههنا لأنها كانت بحذاء هذه الأسطر . [المصحح]

سلكه العلامة القاضى ،ثناء الله الفانى فتى فى " تفسيره " ،وقد ذكرناه فى درس الترمذى [۱] .

باب " وجوب الصفا والمروة " ، والسعى بينهما واجب عندنا ، وركن عند آخرين ،

واعلم أنه كان القياس أن يطوف القارن طوافين عند القدوم للعمرة والحج ، ولم يقع هناك إلا واحد فحكوه ، لايحتاج إلى اعتبار التداخل أيضاً ، بل حكوا ماوقع ، وأما المتمتع فانفصل فيه أحدهما عن الآخر ، وتميز ، فقوله : كفاه طواف واحد ، أى لم يقع إلا واحد سواء ، اعتبر عنهما ، أو عن العمره فقط . وقولها : وأما الذين جمعوا بين الحج ، فانما طافوا طوافاً واحداً ، أى عنهما وعنهما ، لا بالإفراد على حدة . كما يقال : لابد من اثنين واثنين ، فقيل : كفى واحد ، أى فى الموضعين ، لا أريد التكرار فى واحد ، إنما أريد تناوله للاثنين من الطواف ضربة ، فالواحد مرتين ، وفى كل مرة عنهما ، ولا تريد الوحدة عدداً ، وراجع فى عدم الفسخ : ص ۳۸٦ - ج ۱ خلافه ، و " الفتح " ص ٤۹۷ - ج ۱۱ نظيراً ، وراجع " الفتح " ص ۸۳ - ج ۸ ، وفى أطوفته ماشياً : ص ٤۱۹ - ج ۱ من " الصحيح " ص ٦۱۷ ، وص ٦۱۰ .

(۱) قلت : وقد ذكر الشيخ مايتعلق به ، ويوضحه زيادة توضيح فى " باب الزيارة يوم النحر " فأنا آتيك به ، ليكون الكلام عندك فى موضع واحد ، قال : إن الرواة اختلفوا فى تعيين مصداق لفظ ابن عمر ، فجعله بعضهم طواف القدوم - كما مر - ، وبعضهم طواف الزيارة ، ولا حجة لهم فيه ، مالم يترجح أحدهما ، ولنا أن نقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم وإن طاف لها طوافين ، إلا أنهما لم يكونا متميزين . أن أيهما للحج ، وأيهما للعمرة ، وذلك لعدم تخلل الحل بينهما ، فعبر عنه الراوى هكذا ، كأنه طاف لها طوافاً واحداً ، أى لكل واحد منهما طوافاً طوافاً ، ولكنه جعل الواحد عن الاثنين فى العبارة ، لعدم تميزهما عنده فى الحس ؛ وبعبارة أخرى إن طوافه الواحد كان عن الحج والعمرة ، لعدم التميز لا لعدم التعدد ، فان شئت اعتبرته عن الحج اعتبرت ، وإن شئت أن تجعله عن العمرة جعلت .

والحاصل أنه طاف لها ضربة واحدة طوافا ؛ ونوضح لك مزيد الإيضاح : أن الذين أهلوا بالعمرة ، ثم بالحج ، وأحلوا فى الوسط كان طوافهم للعمرة متميزاً عن طوافهم للحج ، لتخلل الحل فى البين ، فصح أن تقول : إن هذا للعمرة ، وهذا للحج ، ولا يصح فيهم أن تقول : طافوا طوافاً واحداً ، كيف ! وقد طافوا طوافين حساً ، بخلاف القارنين ، فانهم أهلوا للحج والعمرة معاً ، ثم دخلوا فى الأفعال ، ولم يحلوا حتى طاف طواف الزيارة ، فلم يتميز طوافهم للحج عن طوافهم للعمرة ، وإذا لم يتميز أحدهما عن الآخر فى الحس ، عبر عنه الراوى بالطواف الواحد ، فهم فهموا أنه طاف لها طوافا واحداً حقيقة ، ونحن فهمنا أنه طاف لكل منهما طوافا ، إلا أنه عبر الراوى عنه كذلك ، لعدم التميز حساً ، وبعبارة أخرى هم جعلوا الطواف الواحد مسألة ، ونحن جعلناه تعبيراً ، لما ثبت عندنا تعدد الأطوفة من الخارج عن القارنين .

وبالجملة إن الواحد عندنا فى مقابلة الثانى ، والمعنى أنه طاف للحج طوافاً واحداً ، ولم يطف له ثانياً . وكذلك للعمرة فطاف لها واحداً ، ولم يطف لها ثانياً ، فثبت أنه طاف لها طوافا واحداً بهذا المعنى أيضاً .

قوله : [نزلت فى الفريقين كليهما] الخ ، وهى ثلاث فرق فى سياق مسلم : ص ٤١٤ ، فيقال [1] : إنها نزلت فيهم أجمعين .

وحاصل الحديث أن عروة تمسك على عدم وجوبه بقوله تعالى : ﴿ لاجناح ﴾ ، وإجابته عائشة ببيانها نكتة بلاغية فيه ، وساقت قصته لإيضاحها فقط .

قوله : [إلا من ذكرت عائشة] الخ ، جملة معترضة بين اسم " إن " وخبرها ، وهذا الاستثناء بعد ماسمعها تقول : إن الآية نزلت فى رجال من الأنصار خاصة .

باب " ماجاء فى السعى بين الصفا والمروة " ، بوّب المصنف على كيفيته ، فالرمل هو العدو ، مع هز الكتفين ، والسعى هو الإسراع بين الميلين الأخضرين ، وقد تعرض الشارحان إلى سدهما .

باب " تقضى الحائض " الخ ، واعلم أن السعى إنما شرع عقب الطواف ، فاذا حجرن هؤلاء عن الطواف للعذر حجرن عن السعى أيضاً ، فان السعى بدون الطواف غير معهود ، ولذا نهى النبى ﷺ عائشة أن تسعى بين الصفا والمروة ، فانها كانت حائضة ، وهى لاتطوف بالبيت ، فحجرت عن السعى أيضاً

قوله : [وليس معهم هدى غير النبى ﷺ ، وطلحة] الخ ؛ قلت : وقد ثبت خمسة أوستة نفر غيره ﷺ أيضاً الذين كان معهم هدى .

قوله : [فقالوا : ننطلق إلى منى ، وذكر أحدنا يقطر منياً] الخ ، وهذا هو وجه الكراهية التى كنت نبهت عليه ، لا لأنهم كانوا يعدون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور .

قوله : [لو استقبلت من أمرى] الخ ، استدل به الحنابلة على أن التمتع أفضل ، وقد مر منى وجه التمنى .

باب " الإهلال من البطحاء " الخ ، وهى المحصب ، ويقال لها : خيف بنى كنانة ، علم بالغلبة ، وقد مر من مذهب المصنف أنه لا يجب عنده لمن أهل بالعمرة أن يخرج إلى الحل .

قوله : [حتى تنبعث به راحلته] الخ ، واعلم أن ابن عمر كان يهل يوم الترويه ، ولا يجوز تأخير الإحرام بعده ، وإنما كان يهل بهذا التأخير زعماً منه أن النبى ﷺ لم يحرم إلا إذا دخل فى السير ،

---

(١) تكلم عليه الحافظ مبسوطاً ، وقال فى آخره : ويحتمل أن الأنصار فى الجاهلية كانوا فريقين ، واشترك الفريقان فى الإسلام على التوقف عن الطواف بينهما ، لكونه كان عندهم جميعاً من أفعال الجاهلية ، فيجمع بين الروايتين لهذا ، وقد أشار إلى نحو هذا الجمع البيهقى ، انتهى ملخصاً : ص ٣٢٥ - ج ٣ " فتح البارى "

وانبعثت به راحلته ، والمكى لما كانت بداية سيره لحجته يوم التروية ، وجب له أن يحرم فى ذلك اليوم .

والحاصل أنه فهم أن الأفضل الإهلال عند بداية السير ، وهى للمكى من يوم التروية ، والأفضل عندنا أن يقدم إحرامه ؛ وقد علمت أن قياسه على إهلاله ﷺ قياس مع الفارق عندنا ، كما مر فى "كتاب الوضوء" .

باب "الصلاة بمنى" ، ولما كان ذو النورين يتم صلاته فى منى فى آخر خلافته ، وإن كان يقصرها أولا ، بوّب عليها المحدثون ، وإلا ليست إليه حاجة ، لظهور أمرها . فانه لم يثبت عن النبى ﷺ ، ولا عن الشيخين غير القصر ، وما ثبت عن عثمان آخراً فبالتأويلات التى بسطها أبو داود ، والطحاوى ، وليس علينا تصحيحها ، وهذا يدل على أن القصر عنده أيضاً كان رخصة إسقاط لاترفيه ، كما زعمه الشافعية ، ولما استشعروا بأن تأويله فى القصر يخالفهم ، جعلوا يناقضونها ، وينقضون عليها ، قلنا : لانبحث فى تلك التأويلات كيف هى ؟ ولكن ثبت منها أن عثمان لم يكن يترخص بالإتمام ، إلا بعد التأويل ، وذلك يخالف مذهبهم ، ومن الحنفية من اشتغل بالأجوبة عن تلك الإيرادات ، مع أنها لو وردت لوردت على عثمان ، فلينتظر الشافعية ، أنهم على من يوردون .

قوله : [ونحن أكثر ما كنا قط وآمن] الخ ، أى آمن ما كنا ، فالضمير راجع إلى ما كنا ، لكونه فى تأويل المصدر ، وإلا فالضمير لايرجع إلى الحروف ، وإن لم يكتبوه ، وإنما يتعرضون إلى الأمن ليعلم أن الخوف المذكور فى النص ليس شرطاً للقصر ، وإن جاء ذكره فى السياق .

قوله : [فياليت حظى من أربع ، ركعتان متقبلتان] ، واعلم أن ابن مسعود كان يصلى خلف عثمان أربعاً ، لصحة الاقتداء فى المسائل المجتهد فيها ، كما مر مبحثه فى "الطهارة" ، ونقل الحافظ ابن تيمية الإجماع على صحة اقتداء حنفى بشافعى ، وكذلك كل صاحب مذهب بصاحب مذهب آخر ، وصرح أن هذا هو مذهب الإمام أبى حنيفة ، ومع ذلك نجد فى "الدر المختار" خلافه ، فذهب إلى أنه لايصح ؛ قلت : كيف مع أن الدين واحد ، والنبى واحد ، والقبلة واحدة ، فبعيد كل البعد أن لايصح اقتداء حنفى بشافعى فى أمر الصلاة التى هى من أهم مهمات الدين ، وراجع " فتح القدير - من كتاب القضاء ، والوتر" ، وقد مر الكلام فيه مبسوطاً ، وراجع "الهداية" .

باب "الوقوف على الدابة" ، وهو أفضل ، وجاز الوقوف على الأرجل أيضاً .

باب "الجمع بين الصلاتين بعرفة" الخ ، وهو من النسك عندنا ، فيشمل المقيم والمسافر ، وعند بعضهم للسفر ، فيختص بالمسافرين ؛ قلت : ولم يثبت عن النبى ﷺ ولا عن الصحابة

بهم أتموا بعرفة أو أمروا أحداً من اقتدى بالإتمام على سنة الإمام المسافر للمقيم ، فان كان هؤلاء سافرين أفكان أهل مكة وأمثالهم مسافرين ؟ ! ، ولم نجد نقلا فى "ذخيرة الحديث" أن يكون أعلن مرة لأهل مكة ، بأن أتموا صلاتكم ، مع أن عمر لما صلى فى مكة بأهلها ، نادى بعد الصلاة أن أتموا صلاتكم . فإنا قوم سفر ، فلو كان الجمع هنا لأجل السفر لنادى به أيضاً ليتم أهل مكة صلواتهم ، دل على أنه كان من النسك . فلذا استوى فيه أهل مكة وغيرهم ، ولم يحتج إلى نداء بينهم ، وقد ذكرنا فيما مر الفرق بين أحكام الجمع بعرفة ، والجمع بالمزدلفة ، حيث يشترط الإمام للأول دون الثانى . وكذلك فى شرائط أخرى . والوجه فى الأمر بإعادة المغرب إن صلاها قبل العشاء إلى الفجر خاصة . وأنها لماذا تنقلب بعده صحيحة مع الكراهة ؟ .

باب " قصر الخطبة بعرفة " الخ . ولو ترك المصنف لفظ ـ بعرفة ـ كان أحسن ، فان تلك الخطبة إنما هى خارج عرفة [1] .

باب " التعجيل إلى الموقف " ، قال أبوعبدالله : يزاد فى هذا الباب : هم . هذا الحديث ، ولفظ (هم) فارسى . وكان المصنف فارسياً ، وجرى على لسانه نحوه فى مواضع من كتابه ، كذلك أكثر المحدثين ، كانوا يعلمون الفارسية . كأبى داود السجستانى ، وهو معرب سيستان ، وما كتبه ابن خلكان فغلط . والترمذى وإن كان مما وراء النهر ، لكن كان يعرف الفارسية ، كذلك ابن ماجه ، وعبدالله بن المبارك . وكان الشيخ العينى يعلم التركى أيضاً ، ولم يكن الحافظ يعلمها (ف) .

واعلم أن من وقف ببطن عرفة أجزأه لكونها جزء من عرفة ، مع أن النهى ورد عن الوقوف فيها . وهذا يرجع إلى خلافية أخرى ، وهى النهى عن الأفعال الشرعية ، وبسطه فى الأصول .

قوله : [ثم أفيضوا] الخ . قالوا : إن " ثم " ههنا للتراخى ذكراً ؛ قلت : وليس كذلك ، بل هى لقطعه عن الأول . والتنبيه على أنه محط الفائدة ، فالمعنى أنكم أيها الحمس تؤدون مناسككم على وجهها . إلا طواف الإفاضة . فانكم لستم فيه على صواب وسنة ، فتوجهوا إليه أيضاً ، وأفيضوا من حيث أفاض الناس .

واعلم أن من دأب إبليس أنه إذا أضل أحداً عن سبيل الله يحدث فى نفسه شبهات ووساوس ، لتزل قدم بعد ثبوتها ، وإذا أراد تمكين باطل فى صدره أوجد له مناسبات ركيكة ، فيستقر عليه لأجل تلك المناسبات ، ويثلج بها صدره . وهذا الذى عرض لعين القاديان ـ المرزا غلام أحمد القاديانى ـ

(١) قال الحافظ : قيد المصنف قصر الخطبة بعرفة اتباعا للفظ الحديث ، اه : ص ٣٣٣ ـ ج ٣ ، فلا أدرى ماذا وقع فيه من السهو منى . ولعله قاله فى حديث آخر . ونقله إلى حديث . والله تعالى أعلم .

حيث جعل جهنم مأواه ومثواه ، وادعى النبوة ، فأوجد له شيطانه مناسبات ركيكة بين ختم النبوة ، وادعاء نبوته وعيسويته ، فألقمه علماء الإسلام حجراً ، فخاب وخسر خسراناً مبيناً .

باب " السير إذا دفع " الخ ، هذا من باب الآداب والإصلاح والتعليم بالسكينة عند الزحام ، ثم النص مضاعف ، والمناص أجوف ، وبينهما اشتقاق كبير ، والمصنف ينتقل فى مثل هذا المواضع من أحدهما إلى الآخر .

باب " النزول بين عرفة " الخ ، وإنما نزل النبي صلى الله عليه وسلم لقضاء حاجته ، وتوضأ وضوءً ، ثم توضأ بعده وضوءً كاملا ، كما يأتى فى " باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة " من حديث أسامة بن زيد .

باب " من أذن وأقام لكل واحدة منهما " واعلم أن الخلاف فى تعدد الإقامة ووحدتها ليس فى الجواز وعدمه ، بل فى السنية ، فالجمع عندنا بعرفة بأذان وإقامتين ، وبالمزدلفة بأذان وإقامة ، وعند الشافعى بأذان وإقامتين فيهما ، واختلف فيه العلماء على ستة أقوال ، ذكرها المحشى ، وذلك لاضطراب الروايات فى هذا الباب ، فلم يتنقح الأمر ، ولذا أتى المصنف بلفظ " من " فى الترجمة ، والسر فى ذلك تعدد الجماعات فيها ، فاشتبه الحال ، واختلفت الآراء ، واختار الطحاوى تعدد الإقامة ، كما فى حديث جابر عند مسلم ، وإليه ذهب ابن الهمام ، وزفر ، والشافعى ؛ قلت : وعن ابن عمر وحدة الإقامة أيضاً ، كما هو عند مسلم أيضاً ، وحديث الباب لا يرد علينا ، لأن فيه ذكر التعشى بعد صلاة المغرب ، ومسألة وحدة الإقامة عندنا إنما هى فيما جمع بين الصلاتين ، بدون فاصلة بينهما ، وإلا فتعاد الإقامة عندنا أيضاً ، كما فى الحديث ، وقد مرّ من قبل أن مدرك إمامنا فيه هو أن صلاة المغرب فى هذا اليوم تحول عن وقتها إلى وقت العشاء ، كما فى الحديث نصاً .

قوله : [الصلاة أمامك] ، وبه يظهر السر فى تأخيره المغرب إلى المزدلفة ، مع غروب الشمس بعرفة ، ولا وجه له ، غير أن وقتها فى هذا اليوم هو وقت العشاء ، فلا حاجة إلى تعدد الإعلام بخلاف الجمع بعرفة ، فإن معنى التعجيل ههنا أظهر ، وهو إطالة الوقوف ، بحيث لا تتخلل بينه عبادة أخرى ؛ وجملة الكلام أن الروايات إذا اضطربت فى قصة واحدة نزل الأمر إلى باب التفقه والترجيح ، والكلام فيه فى ـ الأسئلة والأجوبة ـ فى مقامه مشهور .

قوله : [هما صلاتان تحولان] الخ ، فيه حجة لنا على مسألة الأسفار ، فان الصلاة بالتغليس عدّت متحولة عن وقتها المعروف ، ومعلوم أنها لم تكن إلا بعد طلوع الفجر ، فعلم أن صلاة الفجر عند تبين الفجر لم تكن فى وقتها المعروف عندهم ، وهو مخالف لما أن وقتها المستحب عند الشافعية هو ذلك ، وما اعترض به النووى مدفوع بما عند النسائى ، وقد ذكرناه فى " المواقيت " .

باب " من قدم ضعفة أهله بليل " الوقوف بالمزدلفة من الواجبات الستة التى إن تركه تارك بالعذر لم يجب عليه الدم ، ثم إن المسألة التى فى كتبنا هى فى ترك هذا الوقوف رأساً ، وأما مسألة المصنف ففيها الوقوف بالليل ، أى قبل أوانه ، ولا أراه أن يثبت له فى المرفوع شىء ، وما ذكره ابن عمر ، فهو اجتهاد منه ، ثم إنه إذا قدم أهله إلى منى ، فهل لهم أن يرموا وهم فى الليل ؟ فقال الشافعى : يجوز من نصف الليل ، وعندنا لا رمى إلا بعد الطلوع ، وبه أمر النبى ﷺ ابن عباس أن لا يرمى ليلا . ولنا فيه آثار كثيرة ، أخرجها الطحاوى .

قوله : [ما أرانا إلا قد غلسنا] الخ ، فيه دليل على خمول التغليس

باب " متى يصلى الفجر بجمع " ، قد علمت أن تعجيل الظهر بعرفة ، وتأخير المغرب ، وتغليس الفجر بالمزدلفة ، كله لأجل الوقوف .

باب " التلبية والتكبير " الخ ، وقوله : [والارتداف بالسير] فيه إنجاز عندى .

باب " فمن تمتع بالعمرة إلى الحج " كاد الناس يتفقون على أن المراد من التمتع فى النص هو التمتع اللغوى ، فيطلق على القران أيضاً ؛ قلت : والأظهر عندى أن المراد فى الآية هو التمتع الشرعى ، وفيه تقديم العمرة على الحج ، أما فى الحديث فقد ورد بالنحوين ، فتارة إطلاقه على اللغوى ، وأخرى على الشرعى ، أما ذكر القران فى القرآن ، فهو عندى فى قوله تعالى : ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ .

قوله : [فما استيسر من الهدى] الخ ، وهى دم شكر عندنا ، فيؤكل ، ودم جبر عند الشافعية فلا يؤكل ، وقد ثبت عندنا أن النبى ﷺ كان قارناً ، ثم اهتم بالأكل من هداياه ، حتى أخذ من كلها قطعة ، ثم جعلها فى قدر ، ثم شرب من مرقها .

باب " ركوب البدن " والبدنة فى ـ باب الجنايات ـ عام عندنا للبقر والبعير ، كليهما ، كما صرح به الخليل فى " كتاب العين " ، وقال الشافعى : إنه للبعير خاصة ، ثم إنه لا يجوز عندنا الركوب عليها إلا عند الاضطرار ، فإنها إذا صارت هدياً فى سبيل الله لم يجزله الانتفاع بها قبل البلوغ إلى محلها . وقال الشافعى : يجوز عند الحاجة ، فلا فرق ، غير أنا أخذنا الرخصة عند الإلجاء ، وأخذها الشافعى عند الحاجة ، ولنا ما عند مسلم لفظ : إذا ألجئت إليها نصاً ؛ قلت : وأنى ينفصل الأمر من مثل هذه الألفاظ ، فإن تعيين المراتب الذهنية خارج عن طوق البشر ، فللشافعية أن يحملوه على الحاجة ، نعم لا ريب أن ظاهره للحنفية .

قوله : [﴿صواف﴾] أى قائمات ، وذلك فى الإبل ، دون البقر ، [﴿القانع﴾] وهو من القنوع دون القناعة ؛ قلت : ولعل القانع من يسألك بلسانه ، [﴿والمعتر﴾] من اعترضك ، ولم يسألك باللسان ، ولا أدرى ما وجه تفسير المصنف .

باب " من ساق الهدى " والسوق مستحب عندنا ، حتى يستحب له أن يذهب بها معه إلى عرفة ، مع أنها تذبح بمنى . فالهدى اسم لما يهدى إلى البيت بعد شرائه من خارج .

قوله : [بدأ رسول الله ﷺ ، فأهل بعمرة] الخ ، هذا بالنظر إلى تلبيته ﷺ ، فمن سمعه يقول : لبيك بعمرة وحجة عبر عنه كما ترى ، وإلا فإنه كان قارناً ، والقارن يهل بهما من الميقات .

قوله : [فطاف حين قدم مكة] الخ ، وفى الحديث تصريح بأنه طاف أطوفة ، فدل على أن من حكى عن طوافه أنه لم يكن إلا واحداً ، فقد اعتبر فى ذهنه اعتباراً .

قوله : [ثم حل] الخ ، هذا هو محط الفائدة ، كما علمت أن المقصود بيان الفرق بين القارنين وغيرهم ، فى حق الحل ، ثم إن ابن عمر ، وإن أطلق لفظ التمتع فى حق النبى ﷺ ، إلا أنه صرح بعدم الحل فى البين .

باب " من أشعر البدن " ، واعلم أن أبا حنيفة [1] لم ينكر أصل الإشعار ، بل إشعار

(١) قال القاضى أبو بكر بن العربى فى "العارضة" ص ١٣٧ ـ ج ٤ : وأنكره أبوحنيفة ، وقال : إنه مثلة ، ويروى ذلك عن إبراهيم النخعى ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أشعر بها . لئلا تنالها يد المشركين ، وقد كانوا يعظمونها ويجتنبونها ، فلما استقر الإسلام سقط ذلك ، وقد روى عن ابن عباس التخيير فيه ، والرخصة . وعن عائشة تركه ، فرجح أبو حنيفة الترك ، لأنه جهة المثلة ، وهى حرام ، وترك الندب أولى من اقتحام التحريم ، ثم أجاب عنه القاضى ، فراجعه . ثم ههنا كلام عن الحافظ فضل الله التوربشتى ، جدير أن يعتنى به ، قال : كان هذا الصنيع معمولا به قبل الإسلام ، وذلك لأن القوم كانوا أصحاب غارات ، لا يتناهون عن الغصب والنهب ، وكانوا مع ذلك يعظمون البيت ، وما أهدى إليه ، وكانوا يعلمون الهدايا بالإشعار ، والتقليد ، فلما جاء الله بالإسلام . أقر ذلك ، لغير المعنى الذى ذكرناه ، بل لتكون مشعراً بخروج ما أشعر عن ملك ما يتقرب إلى الله تعالى ، وليعلم أنه هدى ، وقد صادفت بعض علماء الحديث تشدد فى التكير على من يأباه ، حتى أفضت به مقالته إلى الطعن فيه ، والادعاء بأنه عاند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قبول سننه ، ويغفر الله لهذا الفرح بما عنده ، أو لم يدر أن سبيل المجتهد غير سبيل الناقل ، وأن ليس للمجتهد أن يتسارع إلى قبول النقل ، والعمل به إلا بعد السبك والإتقان ، وتصفح العلل والأسباب ، وأقصى ما يرى به المجتهد فى قضية يوجد فيها حديث يخالفه أن يقال : لم يبلغه الحديث ، أو بلغه من طريق لم ير قبوله ، مع أن الطاعن لو قيض له ذو فهم ، فألقى إليه القول من معدنه ، وفى

زمانه ، كما ذكره الطحاوى ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أن الإشعار مستحب ، ويجىء زمان يحمله الناس نكالا ، وهو بالإفراط فيه ، وأخرج الترمذى عن وكيع حين روى حديث ابن عباس فى الإشعار ، قال : لاتنظروا إلى قول أهل الرأى فى هذا ، فإن الإشعار سنة ، وقولهم : بدعة ، وحمله القاصرون على أن وكيعاً لم يكن فى برد صدر من الإمام الهمام ، قلت : وليس كذلك ، فإن قوله : لايبنى على مخالفته أصلا ، بل من سجية النقى التقى أنه إذا عرض عليه شىء مماخالف الحديث ، يأخذه غضب وسخط فى الله ، من غير نظر إلى القائل ، وهذا الذى اعتراه ههنا ، لا أنه تعصب ، كيف وأنه كان يفتى بمذهب أبى حنيفة ، كما فى "كتاب الضعفاء" لأبى الفتح الأزدى ، و "التهذيب - فى ترجمته" .

قوله : [وقلد بذى الحليفة] الخ ، يدل على أن النبى ﷺ أحرم من ذى الحليفة ، وهذا فى

نصابه ، وقال : إن النبى صلى الله عليه وسلم جميع هداياه إما ست وثلاثون ، أو سبع وثلاثون بدنة ، والإشعار لم يذكر إلا فى واحدة منها ، أفلا يحتمل أن يتأمل المجتهد فى فعل النبى صلى الله عليه وسلم فيرى أن النبى صلى الله عليه وسلم إنما أقام الإشعار فى واحدة ، ثم تركه فى البقية ، حيث رأى الترك أولى ، لا سيما والترك آخر الأمرين ، أو اكتفى عن الإشعار بالتقليد ، لأنه يسد مسده فى المعنى المطلوب منه ، والإشعار يجهد البدنة ، وفيه ما لايخفى من أذية الحيوان ، وقد نهى عن ذلك قولا ، ثم استغنى عنه بالتقليد ، ولعله مع هذه الاحتمالات رأى القول بذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم حج ، وقد حضره الجم الغفير ، ولم يرو حديث الإشعار إلا شرذمة قليلون ، رواه ابن عباس . ولفظ حديثه على ما ذكرناه رواه المسور ابن مخرمة . وفى حديثه ذكر الإشعار من غير تعرض للصبغة ، ثم إن المسور ، وإن لم ينكر فضله وفقهه ، فانه ولد بعد الهجرة بسنين ، وروته عائشة ، وحديثها ذلك أورده المؤلف فى هذا الباب ، ولفظ حديثها : فتلت قلائد بدن النبى صلى الله عليه وسلم بيدى ، ثم قلدها وأشعرها وأهداها ، فما حرم عليه شىء كان أحل له . ولم يتعلق هذا الحديث بحجة النبى صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان ذلك عام حج أبوبكر ، والمشركون يومئذ كانوا يحضرون الموسم ، ثم نهوا ، وروى عن ابن عمر أنه أشعر الهدى ، ولم يرفعه ، فنظر المجتهد إلى تلك العلل والأسباب ، ورأى على كراهة الإشعار جمعاً من التابعين ، فذهب إلى ما ذهب ، لسارع فى العذر قبل مسارعته فى اللوم وإلا أسمع نفسه ليس بعشك فادرجى ، والله يغفر لنا ولهم ، ويجيرنا من الهوى ، فانه تبريك العمى ، انتهى مختصراً .

قلت : ونظيره ما وقع للصحابة فى نزول الأبطح ، فانه ثابت قطعاً ، ومع ذلك لم يره بعضهم من النسك ، وقالوا : إنه كان لأنه كان أسمح لخروجه ، واستحبه بعضهم ، وكذا القصر بمنى ، ذهب الجمهور أنه كان لأجل السفر ، واختار مالك أنه من النسك ، وهكذا فليقس فى الإشعار

الحديبية ، كما فى الحديث ، فدل على تعين المواقيت قبلها ، وأنكرها الشافعية ليفيدهم فى نكاح المحرم ، كما سيجىء تفصيله .

باب " القلائد للبدن والبقر " الخ ، قوله : [قال : إنى لبدت رأسى] الخ ، فيه دليل على عدم التداخل بين أفعال الحج والعمرة ، وينبغى أن يكون التلبيد بحيث لا يؤدى إلى تغطية الرأس ، ثم النكتة فيه أن لا تنتشر الأشعار .

باب " تقليد الغنم " ، واعلم أن تقليد (۱) الغنم لما كان بشىء خفيف ، كالعهن ونحوه ، ترك فقهاؤنا ذكره فى الكتب ، لا أنه منفى عندهم بخلاف تقليد الإبل ، فإنه يكون بشىء ثقيل ، كالمزادة ، وغيرها ، فكأنه التقليد حقيقة ، أما تقليد الغنم فتركوه إلى الفطرة السليمة ، لظهوره وعدم خفائه لا لنفيه رأساً ، ثم إنه لا يعطى الجلد فى الجزارة ، بل يتصدق به .

باب " من اشترى هديه من الطريق " ، قوله : [عام حجة الحرورية] ، والمراد به عام نزل الحجاج ، ولم يكن الحجاج من الخوارج ، إلا أنه كنى عنه هجواً له .

باب " ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن " ، قوله : [لانرى إلا الحج] ، وقد مرّ معناه ، فلا تجمد على الألفاظ ، وتعبيرات الرواة ، فإنها أتت فى هذا الباب على كل نحو .

قوله : [بلحم بقر] ، وعند النسائى : بلحم بقرة ، بتاء الواحدة ، فيشكل كون بقرة واحدة عن سائر نسائه ، ومرّ جوابه ، وحاصله أن غرض الراوى بيان كون البقرة الواحدة عن متعدد فقط ،

---

(۱) قال القاضى أبو بكر بن العربى فى " العارضة " ص ۱۳۸ - ج ٤ : قال مالك : لاتقلد الغنم ، ورواه أبو حنيفة ، وقال الشافعى : تقلد ، وبه قال أحمد ، وإسحاق ، وغيرهما ، وهذه سنة تفرد بها الأسود عن عائشة ، رواها أبو عيسى ، ولم يروها غيره عنها ، ولم يظهر فيها تقليد عن الصحابة ، والمعنى فيه أن الشاة إن فارقها صاحبها لم تلبث أن تكون فريسة ، فالقلادة فيها قلادة الجدوى ، هكذا فى الأصل ، ولعل الصواب - قليلة الجدوى - : والبعير لايفترس ، إنما يخاف عليه من الخارب ، والقلائد حماية له ، ورأيت كثيراً من أصحاب الشافعى ينزع بنكتة حسنة . وهو قوله : ﴿ولا الهدى ولا القلائد﴾ معناه : ولا الهدى ولا القلائد لأن القلائد بلا هدى ليست بشعيرة ، فحقيقتها أن تكون على الهدى ، وتقديرها : ولا هدى مقلداً ، وهو حقيقة ، واعتضد مذهبنا بفعل ابن عمر ، وكان أعظم الناس اقتداء بفعل النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان يعرف من أخباره الظاهرة أكثر مما تعرف عائشة ، فذلك من تقليد الغنم عند عائشة ، خبراً وظناً ، حين أهدى غنما وإلا أن الكل قلدوا ، أما الآية فمحمولة على البدن . وهى تختص بما يعظم فى القلوب موقعه من البدنة دون الشاة ، كالإشعار ، وهذا المعنى أولى بالاعتبار اه . قلت : وقد تكلم على المسألة الحافظ العينى أيضاً ، ونقل أشياء مفيدة ، فراجعه من " العمدة " ص ۷۱۲ - ج ٤

أما إنها عن تسعة أو سبعة فليس من مقصوده فى شىء ، فمحط الوحدة كونها عن متعدد فقط ، لا عن تسعة أو سبعة ، على أن البقرة [1] بالتاء ليست فى أحد من روايات البخارى ، نعم هى عند النسائى ، وقد أجبنا عنها .

قوله : [فقلت : ماهذا ؟] هذا هو موضع الترجمة ، فإنه يدل على أن النبى ﷺ لم يكن استأمر عائشة ، ولذا لم تعرف ، وسئلت عنها ، ولا بد منه عند الفقهاء .

قلت : لما ثبت عندنا ضرورة الاستئمار شرعا وجب علينا أن نحمله على معنى لا يخالف ماثبت عنه ضرورة ، وحينئذ المعنى أنها سئلت عنه أنها هى التى أمرت بذبحها أو غيرها .

باب " ﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت﴾ " الخ ، واعلم أن حرف "إذ" تستعمل عندهم للفصل بين الكلامين ، وتحقيقه فى رسالتنا "عقيدة الإسلام" .

قوله : [ومايأكل من البدن ؟] الخ ، ويؤكل عندنا من هدى التطوع والقران لكونهما دم شكر ، ولا يؤكل من دم الجبر والجزاء ، فلا يؤكل من جزاء الصيد ، فأثر ابن عمر بعمومه موافق لنا ، وقال الشافعى : إن دم القران لا يؤكل ، وذلك لأن القران عندهم مفضول من الإفراد ، فجعلوا هديه دم جبر ، فلا يؤكل ، وقد مر منا أنه ثبت أكله عن النبى ﷺ ، فلا يكون إلا دم شكر .

باب " الذبح قبل الحلق " . واعلم أن الأفعال فى يوم النحر أربعة : الرمى ، والنحر ، والحلق ، والطواف ، ويلزم الترتيب بينها للقارن دون المفرد ، فان الدم لايجب عليه رأساً ، ثم الطواف عبادة لاجناية فى تقديمه ، بقى الرمى ، والحلق فى حق المفرد ، والثلاثة الأول للقارن ، فيجب الترتيب فى حقهما ، والأسئلة فى سوء الترتيب نحو ستة ، وجوابه فى كلها «افعل ولا حرج» ، ثم الجواب عندنا فى المسائل كلها نحو مافى الحديث ، إلا فى مسألة ، ففيها الحرج عندنا ، وكذلك يجب الجزاء فى بعض الصور عند مالك ، وعند أحمد ، نعم لاجزاء عند الصاحبين ، والشافعى مطلقاً ، وعموم قوله ﷺ : «لاحرج» حجة لهم ، وقد مر جوابه عن الطحاوى فى " كتاب العلم " أن نفى الحرج محمول على نفى الإثم لا نفى الجزاء ، وذلك من خصائص الحج أن الشرع يبيح له ارتكاب محظور لعذر ، ثم يوجب عليه الجزاء ، ككفارة الأذى فى القران ، فلا تنافى فى هذا الباب بين إيجاب الجزاء ، ونفى الجناح ، وقد بسطه فى كتابه جداً ، ولا بعد عندى أن يحمل قوله : على نفى الجزاء

---

(١) قلت : وفى رواية يونس عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم نحر عن أزواجه بقرة واحدة . وأجاب عنها القاضى إسماعيل ، كما فى ـ العينى ـ أن يونس انفرد به وحده . وخالفه مالك فأرسله ، ورواه القاسم ، وعمرة عن عائشة ، نحر عن أزواجه البقر ، اهـ " عمدة القارى " ص ٧٢٥ ـ ج ٤

أيضاً ، نعم يقتصر على عهده ﷺ للجهل بالمسائل فى ذلك الزمان ، وإنما يعد ذلك عذراً عند انعقاد الشرع ، لابعد تقرره واشتهاره على البسيطة كلها ، ثم هل الجهل عذر فى مسائل العبادات والديانات أو لا ؟ فقد تكلمنا عليه فى " العلم " ، فراجعه (۱) .

قوله : [فقال عمر : أن نأخذ بكتاب الله ، فانه يأمرنا بالتمام] الخ . وللمعارض أن يقول : إن القرآن وإن كان يأمر بالتمام لكنه يأمر بالتمتع أيضاً ، وكذلك النبى ﷺ وإن لم يحلل بنفسه ، لكنه أمر ألوفاً من الناس أن يتحللوا .

فائدة : واعلم أن البخارى أخرج عن قيس بن سعد فى تعليقه عن حماد من هذا الباب . وبهذا الذى فى زكاة الإبل ، عند الطحاوى ، فتصدى له البيهقى هناك ، فاعلمه .

---

(۱) وفى " شرح العمدة " سقوط الدم عن الجاهل ، والناسى . دون العامد قوى من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع أفعال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحج ، بقوله : « خذوا عنى مناسككم » ، وهذه الأحاديث المرخصة بالتقديم لما وقع السؤال عنها ، إنما قرنت بقول القائل : لم أشعر ، فيخصص الحكم بهذه الحالة ، وتبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحج . وهذا منى أيضاً على حكم القاعدة ، فى أن الحكم إذا رتب على وصف يمكن أن يكون معتبرا لم يجز اطراحه ، وإلحاق غيره مما لا يساويه به ، ولا شك أن عدم الشعور وصف مناسب لعدم التكليف ، والمؤاخذة ، والحكم علق به ، فلا يمكن اطراحه بإلحاق العمد ، إذ لا يساويه ، فإن تمسك بقول الراوى : فما سئل عن شىء قدم ولا أخر ، إلا قال : « افعل ولا حرج » ، فإنه قد يشعر بأن الترتيب مطلقاً غير مراعى فى الوجوب ، فجوابه أن الراوى لم يحك لفظاً عاماً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتضى جواز التقديم والتأخير مطلقاً ، وإنما أخبر عن قوله عليه الصلاة والسلام : « لا حرج » ، بالنسبة إلى كل ماسئل عنه من التقديم والتأخير ، وهذا الإخبار من الراوى ، إنما تعلق بما وقع السؤال عنه ، وذلك مطلق بالنسبة إلى حال السؤال ، وكونه وقع عن العمد أو عدمه ، والمطلق لا يدل على أحد الحالين بعينه ، فلا تبقى حجة فى حالة العمد ، اه . ثم فى التمسك بهذه الأحاديث مخالفة لقوله تعالى : ﴿ ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ ، وقد ترك أكثر الفقهاء العمل بعموم هذه الأحاديث ، فقالوا : إن السعى بين الصفا والمروة قبل الطواف بالبيت لا يجزىء الساعى . وأنه كمن لم يسع ، قال الطحاوى : وهذا قول عامة فقهاء الأمصار من أهل الحجاز والعراق ، ولا نعلم له مخالفاً ، غير عطاء ، والأوزاعى ؛ وذكر الخطابى فى السعى قبل الطواف نحو ما ذكره الطحاوى ؛ وقال مالك : من حلق قبل أن يرمى فعليه دم ، ثم نقل الماردينى آثاراً فى وجوب الدم أو الفدية ، عند مخالفة الترتيب عن ابن عباس بسند على شرط مسلم ، وكذلك عن سعيد ابن جبير ، وعن جابر بن زيد ، وعن إبراهيم ، وساقها بأسانيدها ، وفى " التهذيب " للطبرى ، وقال أبو مرة عن الحسن : من قدم من نسكه شيئاً قبل شىء ، فليهرق دماً ، انتهى . ملخصاً . " الجوهر النقى " ص ٣٤٧ - ج ١ .

باب "الحلق والتقصير" الخ، والربع عندنا يحكى عن الكل، فيكفى له حلق الربع، قاسه صاحب "الهداية" على مسح الرأس، فاعترض عليه الشيخ ابن الهمام، وتفرد فى هذه المسألة، فراجعه من كتابه "فتح القدير". والجواب أنه ليس من باب القياس، بل من باب آخر، وهو أن الأمر بإيقاع فعل على محل، هل يوجب استيعاب ذلك المحل أو بعضه؟ فذهب نظر إمامنا إلى أن الربع يحكى عن الكل، فيحل محله، خلافا لمالك، والشافعى، ولو تنبه الشيخ على هذا الباب لما تفرد فيه.

قوله: [اللهم ارحم المحلقين] الخ، وإنما خص المحلقين بمزيد الدعاء لأنهم بادروا بالامتثال، وفى الحديث أن النبي ﷺ لما سئل عن دعائه للمحلقين، قال: لأنهم لم يشكوا.

فائدة واعلم أن ما فى كتب السير أن النبي ﷺ لم يحلق رأسه إلا مرتين، فلا أصل له. وإنما ظن هذا القائل أن النبي ﷺ اعتمر عمرتين، وحج حجة، فجعل القصر فى واحد منها، فبقى الحلق فى الاثنين، ثم ظن أنه كان من سيرته العامة الشعر، فلم يثبت عنده الحلق إلا مرتين، ولا دليل عليه، وكذلك مااشتهر من أن النبي ﷺ لم يثبت عنه أكل لحم البقر ففاسد أيضاً، فانه ثبت عنه أكله فى قصة بريرة، وكذلك فى قصه أخرى.

قوله: [عن معاوية، قال: قصرت عن رسول الله ﷺ بمشقص]، واستشكله الشارحون، لأنه لايصح فى الحديبية أصلا، ولا فى عمرة القضاء، فان معاوية لم يسلم يومئذ، ولا فى عمرة الجعرانة لكونها فى الليل، ولا فى حجة الوداع للتصريح بالحلق فيه، وادعى ابن حزم أنه كان فى حجة الوداع، لاحتمال أن يكون بقى من الحلق بعضه، فقصره بعده، وهو كما ترى، ثم فى بعض الروايات أنه قصر على المروة، وتمسك به بعضهم على كونه متمتعاً بغير سوق الهدى، مع تضافر الروايات بخلافه، ثم قيل: يمكن أن يكون فى عمرة القضاء، ولا نسلم أنه لم يكن أسلم يومئذ، بل يمكن أن يكون أسلم، ولم يكن أظهر إسلامه، ولو سلمناه فلا بدع فى خدمة الكافر للمسلم، ويرد كله ماعند النسائى: قصرت رأسه فى عشرة ذى الحجة، فان عمرة النبي ﷺ كلها لم تكن فى هذا التاريخ، وعلل ابن كثير رواية النسائى، بقيت الروايات التى فيها ذكر العشرة فقط. فلاحاجة إلى إعلاله. لأن العشرة تحتمل أن تكون من ذى القعدة أو شوال، فانهما أيضاً من أشهر الحج، ثم إن حديث معاوية هذا لما نقل عند ابن عباس، قال: لا أراه إلا حجة عليه. فإنه إذا روى أنه قصر النبي صلى الله عليه وسلم على المروة ثبت أنه كان متمتعاً، فلم ينه عن التمتع؟ ثم هناك قطعة أخرى عند مسلم. أشكل شرحها على الشارحين، وهى أن سعد بن وقاص كان يرى التمتع جائزاً، فقيل له: إن معاوية ينهى عنه، فقال سعد: قد فعلناه مع النبي ﷺ، وكان هذا الرجل - معاوية -

كافراً يومئذ فى عريش مكة ، ولا يصح أن تكون هذه إشارة إلى قصة حجة الوداع ، فانه أسلم قبل ذلك بسنتين ، وكذا ليست قبلها واقعة يكون النبي ﷺ تمتع فيها ، فأى قصة هى ؟ قلت : المراد منه قصة الحديبية ، وإنما عبر عنها بالتمتع بجامع الحل قبل الأوان بينهما ، فان النبي ﷺ حل فى الحديبية قبل أوانه ، وكذا المتمتع يحل قبل أوان الحج ، ولذا كان الناس يتأخرون عن الحل حين أمرهم النبي ﷺ به ، فحاصل مقالة سعد أن معاوية إنما ينهى عن التمتع ، لأنه يوجب الحل قبل أوانه ، مع أنا قد حللنا فى الحديبية مع النبي ﷺ قبل أوانه ؛ والجواب عندى عن أصل الإشكال أنه يمكن أن تكون هذه قصة قبل الهجرة ، وفى السير أن النبي ﷺ كان يحج قبل الهجرة ، ثم تتبعت عمر معاوية يومئذ ، فظهر أنه كان ابن ستة عشر ، أو اثنين وعشرين . وهذا صالح للقصر . وحينئذ لاحاجة إلى إعلال رواية النسائى ، نعم يرد عليه ، أنه لايتم حينئذ رد ابن عباس عليه ، فانه لما جعل قصره على المروة حجة عليه فى منعه عن التمتع ، علم أنه حمله على القصر فى عمرة ، هذا ما قصدنا إلقاءه عليك بالاقتصار ، والكلام فيه أطول من هذا ، ذكره الحافظ فى " الفتح "، فراجعه إن شئت .

باب " الزيارة يوم النحر "، واختلفت الروايات فى طوافه ﷺ يوم النحر ، ولا سبيل فى بعضها إلا إلى الترجيح ، والأظهر أنه طافه بعد الظهر ، فأداه بعضهم أنه أخره إلى الليل ، كما عند الترمذى . ومن مارس توسعات الرواة فى التعبيرات لايستبعد منهم ذلك .

قوله : [كان يزور البيت أيام منى] ، وهذا طوافه للنفل بعد يوم النحر ، إما أنه طاف بين القدوم والإفاضة أم لا ؟ فنفاه البخارى ، وأثبته البيهقى .

قوله : [وقال لنا] يعنى أنه سمعه منه بلاواسطة ، إلاأنه تأول لضعف عنده [طوافاواحداً] ، وأراد به هٰهنا طواف الإفاضة ، وهو الطواف الثانى ، فاختلف الرواة فى مصداق هذا اللفظ عن ابن عمر . فجعل بعضهم مصداقه الطواف الأول ، أى القدوم ، وبعضهم طواف الزيارة ، وحينئذ لم تبق فيه حجة للشافعية ، فان الطواف الواحد عن الحج والعمرة هو الزيارة عندهم ، ولم يتعين بعد أن أيهما المراد هٰهنا .

ولنا أن نقول : إن النبي ﷺ وإن طاف لهما طوافين . إلا أنهما لم يكونا متميزين ، أيهما عن الحج ، وأيهما عن العمرة ، لعدم تخلل الحل بينهما ، فعبر عنه الراوى هكذا . كأنه طاف لهما طوافا واحداً ، أى لكل واحد منهما طوافا طوافا ، ولكنه جعل الواحد عن اثنين فى العبارة ، لعدم تميزهما فى الحس ؛ وبعبارة أخرى أن طوافه الواحد كان عن الحج والعمرة . لعدم التميز ، لالعدم التعدد ، فلو شئت اعتبرته عن الحج . فعلت ، وإن أردت جعلته عن العمرة ، فذاك أيضاً إليك .

والحاصل أنه طاف لهما دفعة واحدة طوافاً ؛ ونوضح لك مزيد الإيضاح : أن الذين أهلوا

بالعمرة ، ثم بالحج . وأحلوا فى الوسط ، كان طوافهم للعمرة متميزاً عن طوافهم للحج ، لتخلل الحل فى البين ، فصح أن تقول : إن هذا للعمرة ، وهذا للحج ، ولا يصح أن تقول فيهم : إنهم طافوا لهما طوافاً واحداً ، بخلاف القارنين ، فإنهم أهلوا بالحج والعمرة معاً ، ثم لم يحلوا فى الوسط حتى طافوا طواف الزيارة ، فلم يتميز طوافهم للحج عن طوافهم للعمرة ، وإذا لم يتميز فى الحس أحد الطوافين عن الآخر عبر عنه الراوى بالطواف الواحد ، فهم فهموا أنه طاف لهما طوافاً واحداً حقيقة ، ونحن فهمنا أنه طاف طوافاً لكل منهما ، ولكنه لم يتميز فى الحس ، فعبر عنه الراوى كذلك ، وبعبارة أخرى هم جعلوا الطواف الواحد مسألة ، ونحن جعلناه تعبيراً فقط ، لما ثبت عندنا فى الخارج تعدد الأطوفة ، عمن كان إحرامه مع إحرامه ﷺ ، ورافقه وصاحبه ، ورأى حجه ومناسكه من الأول إلى الآخر .

والحاصل أن الواحد فى مقابلة الثانى ، والمعنى أنه طاف للحج واحداً ، ولم يطف له ثانياً ، وكذلك للعمرة ، فطاف لها واحداً ، ولم يطف لها ثانياً ، وحينئذ ثبت أنه طاف لهما واحداً ، وليس فيه نفى لطواف العمرة ، فانه كان وكان ، ولكنه لما لم يتخلل الحل فى البين ، لم يتميز أحد الطوافين عن الآخر ، وبقى لكل منهما طوافاً طوافاً غير متعين ، أيهما لحجه ، وأيهما لعمرته ، فاحفظه ، فانه تليدك مع طارفك .

باب " إذا رمى بعد ماأمسى " الخ ، وحاصله أنه أخلّ فى الترتيب وقيده بالنسيان والجهل ، فدل على أنه لو تعمده وجب عليه الجزاء ، فوافق أبا حنيفة فى بعض الصور ، وقد مر أن المصنف يعتبر النسيان ، والجهل عذراً فى كثير من المواضع ، ثم إن ابن عباس راوى الحديث ، وفتواه موافق لنا ، كما أخرجه الطحاوى .

باب " الخطبة أيام منى " ، واعلم أن فى الحج ثلاث خطبات ، فى السابعة ، والتاسعة ، والحادية عشرة ، وأما ماسواها ، فحملها الحنفية على الحوائج العامة لا من المناسك .

قوله : [قال : فأى شهر هذا ؟ قالوا : شهر حرام] الخ ، وأمعن النظر فى آخر خطبة خطبها النبى ﷺ فى حجة الوداع ، كيف تدل على بقاء حرمة الأشهر الحرم حتى سموه بالشهر الحرام ، مع أن الجمهور ذهبوا إلى نسخه ، وأنكره ابن تيمية ، وادعى أن البداية بالقتال فيها حرام إلى الآن أيضاً ؛ قلت : وكان ينبغى للجمهور أن لايتركوا تسميتها بالأشهر الحرم ، ونازعوا فى الأحكام على نحو ماقلت فى حرم المدينة : إن لها حرماً أيضاً ، إلا أن أحكامه ليست كأحكام حرم مكة كذلك ، فليقل : إن لتلك الأشهر حرمة باقية عندنا أيضاً ، إلا أن حرمتها ليست على ما كانت قبل

النسخ ، وحينئذ لما لم ترد عليهم ألفاظ الأحاديث التى ورد فيها إطلاق الأشهر الحرم عليها . فانه يدل على بقاء حرمتها بعدُ .

قوله : [اللهم اشهد] الخ ، وإنما جعله شاهداً ، لأن الأمم يسألون عن أنبيائهم يوم القيامة ، إنهم هل بلغوا أم لا ؟ فيكذبون بعضهم ، ويقولون : إنهم لم يبلغهم شيئاً ، وحينئذ يحتاج الأنبياء عليهم السلام إلى الشهادة .

باب " هل يبيت " الخ ، واعلم أن رمى الجمار واجب عندنا ، والبيتوتة سنة .

باب " من رمى جمرة العقبة ، وجعل البيت عن يساره " الخ ، وعند الترمذى حذاءه ، مكان اليسار ، وينبغى الاعتماد على لفظ البخارى .

باب " إذا رمى الجمرتين " الخ ، قوله : [ثم يدعو] الخ ،وفى الروايات أنه كان يطول فى الدعاء قدر "سورة البقرة" .

باب " الطيب بعد رمى الجمار والحلق " الخ ، واعلم أن المحرم يحل له جميع محظورات إحرامه بعد الحلق ، إلا النساء ، وفى رواية شاذة : إلا الطيب أيضاً ، وتؤيدها رواية عن ابن ماجه ، وأولها الناس ، قلت : بل الصواب أن تلتزم ذلك ، ويقال : إن الروايات العامة حجة للرواية المشهورة عن الإمام ، والشاذة للشاذة ، ولا حاجة إلى التأويل . فان قلت : إن قول المصنف بعد رمى الجمار فى غير محله ، لأنه لادخل له فى الحل ، وإنما الدخل فيه الحلق ، قلت : لأن بعض الأفعال الأربعة يوم النحر مما ليس بجناية فى وقت من الأوقات .

باب " طواف الوداع " ، وهو واجب عندنا ، وفى قول : سنة ، كما أن القدوم سنة فى المشهور ، وفى قول : واجب ، كما فى " خزانة المفتين " ، وهو معتبر ، أما خزانة الروايات ، فلا أعتمد عليه ، وهو من تصانيف عالم من ـ گجرات ـ ويسقط الوداع من الحائض والنفساء ، وكان ابن عمر يقول : بأن الحائض والنفساء تنتظر له حتى تطهر ، فتطوف له . فلما بلغه الحديث أن النبى ﷺ رخص لهن ، رجع عنه ، كما فى الباب الآتى . أما طواف الزيارة ، فانها تنتظر له عند جميعهم .

باب " من صلى العصر يوم النفر بالأبطح " ، وهو المستحب عندنا ، ثم الأبطح ، والمحصب ، والبطحاء ، وخيف بنى كنانة كلها اسم لمكان واحد ، وهى من منى ، واستدل عليه الشافعى من قول الشاعر :

يارا كباً قف بالمحصب من منى ، * واهتف بقاطن خيفها والناهض

ثم إن البطحاء عند مكة ، وعند المدينة أيضاً بطحاء .

باب " النزول بذى طوى قبل أن يدخل مكة " ، ونزول البطحاء التى بذى الحليفة إذا رجع من مكة ؛ فان قلت : لم جمع المصنف بين نزوله بذى طوى ، وبين نزوله بذى الحليفة ، فان الأول كان حين دخوله مكة ، فان ذى طوى على ثلاثة أميال من مكة ؛ والثانى عند قفوله من مكة إلى المدينة ؟ قلت : أشار إلى أن نزول النبي ﷺ بالموضعين كان قصدياً ، فينزل بذى طوى عند ذهابه إلى مكة ، وذى الحليفة عند إيابه من مكة .

باب " التجارة أيام الموسم " الخ ، ترجم بها نظراً إلى لفظ القرآن ﴿ ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ﴾ ، وإنما يجوز البيع فى أسواق الجاهلية ، إن لم يكن سبباً لشوكتهم ، وإلا يمنع عنه .

باب " الإدلاج من المحصب " ، والإدلاج - بتشديد الدال - سير فى آخر الليل - وبسكونها - اسم للسير فى أول الليل .

أبواب العمرة

قيل : إن العمرة مشتق من العمر ، وذلك وقتها ، وليس بصحيح ، بل العمرة بمعنى الزيارة ، جزم المصنف بوجوبها ، والواجب والفرض عنده سواء ، والمشهور عندنا أنها سنة ، وقواه ابن الهمام ، واستدل عليه بحديث فيه حجاج بن أرطاة ، وواجب فى قول ، كما فى " الجوهرة " وهو المختار عندى ، وقد ورد إطلاق الحج على العمرة أيضاً ، فان الحج الأكبر عندهم هو الوقوف بعرفة ، والحج الأصغر العمرة ، ولقوله تعالى : ﴿ أتموا الحج والعمرة لله ﴾ أى أدوه بوصف التمام ، فالمطلوب هو العمرة ، مع تلك الصفة ، لا أن المأمور به هو الإتمام عند الشروع ، دون العمرة نفسها . فانه تأويل عندى ، وعن أبي يوسف أن الناس كانوا يقصرون فى العمرة فى زمن الجاهلية من كل وجه ، وفى الحج شيئاً ، فلم يكونوا يذهبون إلى عرفات ، فأمرهم الله سبحانه أن يطهروا الحج والعمرة من تلك النقائص ، ويأتوا بهما تامين ، كما أمر الله سبحانه ، فثبت أن العمرة أيضاً مأمور بها ، فتكون واجباً كما جزم به المصنف ، وصاحب " الجوهرة " منا .

باب " من اعتمر قبل الحج " يحتمل لفظه أن يكون المراد منه الإتيان بالعمرة قبل أفعال الحج ، ويحتمل أن يكون المراد أداء العمرة فقط ، وهذا الثانى هو المراد هٰهنا ، كما يعلم من حديث الباب .

باب " كم اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم " ، واعلم أن النبى ﷺ اعتمر أربع عمرات ، واختلف الرواة فى تعديدها ، فبعضهم لم يعدوا عمرة الحديبية ، لعدم تماميتها ، والحل قبل أوانها ، وبعض لم يعدوا عمرة الجعرانة ، لكونها فى سواد الليل ، ومنهم من لم يعد العمرة مع حجته ، لعدم تميزها من حجته ، فهذه اعتبارات أن ذلك اختلاف .

قوله : [إحداهن فى رجب] ، وهو هٰهنا نكرة قطعاً لزوال العلمية ، نحو جاء عمر ، وعمر آخر ، ثم إن الشارحين اتفقوا على كونه غلطاً من ابن عمر ، وتبين لى منشأ غلطه ، وهو أن العمرة فى الملة الإبراهيمية ، كانت فى رجب ، وكان الحج فى ذى الحجة ، فجعل ابن عمر عمرته أيضاً فى رجب ، بناء على الملة الإبراهيمية ، ثم إن صلاة الضحى فى المسجد ليست بدعة على الإطلاق ، وإنما حكم عليها ابن عمر بكونها بدعة لبعض أمور عرضت هناك .

قوله : [ومن القابل عمرة الحديبية] ، وهو سهو من الراوى ، فإن عمرة النبى ﷺ من العام القابل كانت عمرة القضاء ، ويحتمل أن يكون قوله عمرة الحديبية متعلقاً بقوله : حيث ردوه ، لا بياناً لما فى العام القابل ، كما تدل عليه الرواية التى تليها ، ففيها " عمرته من الحديبية ، ومن العام المقبل " هذا الترتيب هو الصحيح ؛ وقد علمت فيما ألقينا عليك أن النبى ﷺ لم يعتمر قبل حجته إلا فى أشهر الحج ، فلا تكون العمرة فى حجة الوداع ، لرد زعم الجاهلية ، فإنه رده قبله مراراً .

باب " العمرة ليلة الحصبة " ، واعلم أن العمرة عندنا جائزة فى السنة كلها . إلا فى الخمسة من ذى الحجة ، من يوم عرفة إلى آخر النفر ، نعم له أن يقضيها فى تلك الأيام أيضاً إن كان رفضها ، وإلا كره .

باب " عمرة التنعيم " قد سمعت مراراً أن المكى يهل عندنا لعمرته من الحل ، والأفضل أن يحرم من التنعيم ، لأن عائشة أهلت منها ، وقال آخرون : إن بعثها إليها كان اتفاقا ، لا لأن إحرام المكى لعمرته لا يكون إلا من الحل .

قوله : [ألكم خاصة هذه يارسول الله] ، والإشارة عندنا إلى الحل ، وجعلها أحمد إلى فسخ الحج إلى العمرة ، ولنا ما عند مسلم عن أبى ذر .

باب " الاعتمار بعد الحج " ، قوله : [ولم يكن فى شىء من ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم] وقد مر منى أنه لا مناص من الهدى ، إما للقران كما قاله الشافعية ، أو لرفض عمرتها كما قلنا . فقيل : المراد به نفى دم الجناية ، والجواب عندى أن الهدى رسم لما يهدى إلى البيت من بيته . فالسوق داخل فى مفهومه ، ولم تكن عائشة ساقت هديها ، وإنما اشترى لها من الطريق ، فصح نفى الهدى بهذا المعنى ، وإلا فالهدى واجب على المذهبين ، وإنما تعرض الراوى إلى نفى الصوم والصدقة لكونهما قد يجبان فى " باب الحج " ، وإن لم يكونا واجبين فى الصورة الموجودة .

تنبيه : قد سبق منا فيما أسلفنا أن ألفاظ الأحاديث كلها تدل على رفض عمرتها ، وأن عمرتها ، بعد حجها كانت قضاء للمرفوضة ، إلا أنه لا يتبين حينئذ ما وجه إصرارها ، لأنها لو كانت العمرة واجبة عليها قضاء عن عمرتها المرفوضة ، لأمرها النبى ﷺ بقضائها ابتداء ، ولم تحتج إلى هذا الإصرار ، ولم أر أحداً توجه إلى جوابه ، وقد أجبت عنه فى برنامجى .

باب "أجر العمرة" لايريد به بيان مسألة ، ولكن كان عنده حديث فى ذلك ، فأراد أن يترجم عليه ترجمته .

قوله : [ولكنها على قدر نفقتك ، أو نصبك] ، قال مولانا شيخ الهند : معناه أن عمرتك أفضل من عمر سائر الأصحاب ، وإن كانت مؤخرة بحسب الظاهر ، لأنك قاسيت مرارة الانتظار ، وهذا يفيد الحنفية ، لأنه مبنى على رفض عمرتها ، قال الحافظ : بل هو دال على قلة أجرها من عمراتهم ، لكون عمرتهم آفاقية بخلافها ، فانها كانت مكية .

باب "المعتمر إذا طاف طواف العمرة" الخ ، وهكذا المسألة عندنا ، فانه كتحية المسجد .

باب "متى يحل المعتمر" ، لعله تعريض إلى ابن عباس ، فانه يقول : إن المعتمر يحل بالطواف ، ويسعى فيما بعده .

قوله : [لاصخب فيها ولا نصب] ، ومر عليه الشيخ الأكبر ، وقال : إنها جوزيت ببيت فى الجنة كذلك لكونها ربة البيت ، وقوله : لا "صخب" لأنه يهيأ للعروس منزل خال ، وقوله : لا "نصب" لأنها كانت تتعب نفسها فى الدنيا حين كانت تذهب بطعام النبى ﷺ فى أيام تحنثه بحراء .

قوله : [فكنت أفتى به ، حتى كان فى خلافة عمر ، فقال : إن أخذنا بكتاب الله ، فانه يأمرنا بالتمام] الخ ، فان قلت : إن عمر كان ينهى عن التمتع ، فما محمل الآية عنده ، فانها صريحة

فى التمتع ، ﴿ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ﴾ الخ؟ قلت : ولعله يحملها على أن التمتع لا حلّ فيه . كما صرح به خواهر زاده فى "مبسوطه" إن الذى لم يسق الهدى . يجوز له الحل ، ولا يجب عليه . وأما عند صاحب "الكنز" وصاحب "الهداية" فيجب عليه أن يحل.

باب "ما يقول إذا رجع" الخ ، قوله : [يكبر على كل شرف] الخ ، وعند الدارمى فى "مسنده" أن التكبير على شرف ، والتسبيح فى الخفض من صفات هذه الأمة المكتوبة فى التوراة . وعند أبى داود ص ٣٥٠ فى "الجهاد - فى باب ما يقول الرجل إذا سافر" وكان النبى ﷺ وجيوشه إذا علوا الثنايا كبروا ، وإذا هبطوا سبحوا ، فوضعت الصلاة على ذلك ، اه . ولعل هذا هو منشأ ما نسب إلى بعض السلف من ترك التكبير عند الخفض فى الصلوات أيضاً ، وعندنا أيضاً فى قول : أن يأتى بالتكبير فى القومة ، ويخلى الانحناء عن الذكر ؛ وقال الطحاوى : إن السنة أن يبسط التكبير على الانخفاض ، ويملأ من الذكر ، وهو الأصوب ، ومن ذهب من السلف إلى ترك التكبير فى الانخفاض ، فلعله لأجل حديث أبى داود هذا لا غير ، وكثيراً ما يكون أن شيئاً إذا تمكن فى الذهن جعله الإنسان مداراً ، ومطرداً ، ومنعكساً .

فائدة : واعلم أن أبا بكر المقرىء ، وأبا عروبة الحرانى ، وابن مظفر البغدادى . كلهم من تلامذة الطحاوى ، أما أبو بكر ، فهو من أئمة الحديث ، وقد جمع - مسند أبى حنيفة - ، ولا يوجد ، وكذلك أبو عروبة من الأئمة ، وجمع - مسند أبى يوسف - ، وابن مظفر ، وهو حافظ أيضاً ، جمع - مسند أبى حنيفة - ولا أريد أن هؤلاء كلهم حنفيون ، بل أريد أن شغفهم بجمع مسند الإمام الهمام من آثار تلمذهم على الحنفى ، فأدوا حق تلمذهم ، وراعوه حتى بقى ذلك من آثاره .

باب " قول الله : ﴿ وأتوا البيوت من أبوابها ﴾ " . واعلم أن أهل الجاهلية يعدون الدخول من الأبواب من محظورات الإحرام ، ويزعمون ظل الباب على الرأس كتغطيته . فكانوا يحترزون عنه ، وفى "الفتح" أن العرب لم يكونوا يدخلون البيوت من الأبواب إلا الحمس ، ودخل النبى ﷺ مرة بيته من الباب ، وهو محرم ، فدخل معه رجل آخر أيضاً ، فقال النبى ﷺ : كيف دخلت من الباب ؟ فأجاب لأنك دخلت منه ، قال له : إنى من الحمس ، ولست منهم ، فقال : ولكنى على دينك ، فدل على أن هذا لم يكن باطلا محضاً ، فليفتش إسناده ، فان كان قوياً حدث إشكال يحتاج إلى جوابه .

باب "المسافر إذا جد به السير" ، واعلم أن واقعة ابن عمر هذه واحدة قطعاً ، وهى على نظر الحنفية ، وليس فيها الجمع حقيقة ، كما هو مصرح عند أبى داود ، ويقضى العجب من مثل الحافظ حيث ادعى أنهما واقعتان ، مع اتحاد مادة القصتين .

باب المحصر

واعلم أن الإحصار عندنا(١) ، وعند جماعة من السلف ، وأهل اللغة عام للمرض والعدو ، كما نقل عن الفراء أيضاً ، وعند الشافعية يختص بالعدو . وادعى بعض من الحنفية أن المحصر لا يقال إلا فى المرض . أما فى العدو فيقال له : محصور ، لا محصر ، قلت : وليس بجيد ، فان الآية حينئذ تقتصر على المرض ، مع أنها نزلت فى العدو بالاتفاق ، فانها نزلت فى قصة الحديبية ، ولم يكن النبى ﷺ فيها مريضاً ؛ وههنا دقيقة ، وهى أن اللفظ قد يشتهر فى نوع من الجنس ، ثم يرد استعماله فى نوع آخر من ذلك الجنس ، أو فى الجنس بعينه ، فيجعله الناس مقابلا كالإحصار ، فانه عام للمرض والعدو ، إلا أنه اشتهر الاحصار فى المرض ، والحصر فى العدو حتى تذهب أوهام العامة ، أنهما متقابلان ، فجعلوا الإحصار مختصاً بالمرض ، والحصر بالعدو ليس كذلك ، وإنما أخذ القرآن فى النظم ، واللفظ العام ، لئلا يختص الحكم بالعدو ، ويعم للمرض ، والعدو كلاهما ، ونظيره لفظ : (كل) بالكاف الفارسية فى اللغة الفارسية ، فانه عام ، ثم اشتهر فى بعض أنواعه ، وهذا الذى عرض لهم فى لفظ ـ الخمر ـ فاختلفوا فيه ، كما رأيت ، والسر فيه ماقلنا ؛ قال أبو عبد الله : ﴿ حصوراً ﴾ لا يأتى النساء ، ومر عليه الشيخ الأكبر ، وقال : إن زكريا عليه السلام لما رأى مريم عليها السلام ، وما منها من نعمة الله ظاهراً وباطناً حيث كان يأتيها رزقها بكرة وعشياً ، وكانت عفيفة راغبة عن النكاح . تعجب عليها ، وعند ذلك دعا أن يرزق ابناً ، فكان من أثر دعائه أنه أعطى ولداً حصوراً ، متجنباً عن النكاح ، كتجنبها عنه .

---

(١) قال المارديني : ذهب ابن مسعود ، وعطاء ، وجمهور أهل العراق ، وأبو ثور فى رواية أن الإحصار يكون بالمرض ، كذا فى " الاستذكار " ، وأكثر أهل اللغة على أن الإحصار بالمرض ، والحصر بالعدو ، وعدل عن لفظ الحصر المختص بالعدو إلى الإحصار المختص بالمرض . دل على أنه أريد باللفظ ظاهره ، وهو المرض . ولما حل عليه السلام ، وأمر به أصحابه ، دل على أن الحصر من حيث المعنى كذلك . وأيضاً لما جاز الإحلال بالعدو لتعذر الوصول إلى البيت ، وذلك المعنى موجود فى المرض ساواه فى حكمه ، ولهذا لو حبس فى دين أو غيره ، فتعذر وصوله ، كان كالمحصر ، ولو منعها من حج التطوع بعد الإحرام جاز لها الإحلال ، اهـ . " الجوهر النقى " ص ٣٥٨ ـ ج ١ ، قلت : وأخرج أبو داود مرفوعا : من كسر أو عرج فقد حل ، وعليه الحج من قابل ، قال عكرمة : فسألت ابن عباس ، وأبا هريرة عن ذلك ، فقالا : صدق ، قال الخطابى : فيه حجة لمن رأى الإحصار بالمرض ، والعذر يعرض للمحرم من عبر حبس العذر : ص ١٨٩ ـ ج ٢

ثم اعلم أن الحكم فى الإحصار عندنا أن يبعث دما يذبح بالحرم ، ويواعده أن يذبحه يوم كذا ، فاذا جاء ذلك يحل فى مقام الحصر ، ويقضى من قابل ، ودم الإحصار لايتقيد عندنا بالزمان ، فيجوز ذبحه قبل يوم النحر ، وإن تقيد بالمكان فلا يذبحه إلا فى الحرم ، وقال الشافعية : إن الإحصار مختص بالعدو ، ولا يتقيد دم الإحصار عندهم بالمكان أيضاً ، ولايجب عليه القضاء ، وأصل النزاع فى عمرة الحديبية ، فقال الحنفية : إن النبى ﷺ قضاها من قابل ، ولذا سميت عمرة القضاء ، على أن فى السير أنه نادى فى الناس عند خروجه لعمرة القضاء أن يذهب معه كل من كان وافقه فى عمرة الحديبية ، وقال الحجازيون : القضاء فيه بمعنى الصلح ، سميت به لأنه صالحهم عليها من قابل ، وليس مقابلا للأداء ، ثم إن الشافعية لما لم يكن عندهم الإحصار بالمرض اضطروا إلى إقامة باب آخر ، وهو الاشتراط فى الحج كما فى قصة ضباعة بنت الزبير ، فالمريض عندهم يهل ويشترط : اللهم محلى حيث حبستنى ، والحنفية لما عمموا الإحصار استغنوا عن هذا الباب ، ووافقنا البخارى على ذلك أيضاً ، فلم يخرج حديث الاشتراط فى "كتاب الحج" ، وأخرجه فى "كتاب النكاح" ، وسيأتى الجواب عن الحديث فى محله إن شاء الله تعالى .

باب "من قال : ليس على المحصر بدل" الخ ، خالف الإمام الهمام أبا حنيفة ، فان القضاء يجب عندنا مطلقاً ، معتمراً كان أو حاجاً ، ولا قضاء عند الحجازيين للعمرة . وأما على المحصر عن الحج فعليه قضاء اتفاقا ، ويستفاد من كلام ابن عباس أن القضاء عنده فى حال الاختيار ، فان كان من عذر سماوى لاقضاء عليه .

قوله : [وقال مالك وغيره : ينحر هديه ، ويحلق بأى موضع كان] ، وعندنا يشترط أن يبلغ الهدى محله (١) ، فلا يذبح خارج الحرم ، وعندهم يذبح حيث تيسر ، بل حيث أحصر .

قوله : [والحديبية خارج الحرم] ، وعارضه الطحاوى : ص ٤٢٦ عما روى عن محمد بن إسحاق أن الحديبية بعضها من الحرم ، وأنه كان يصلى بالحرم ، وإن كانت خيمته مصروبة فى الحل ، أقول : وما ذكره الطحاوى صواب بلا مرية ، وحق بلا فرية ، لما أخرجه البخارى فى حديث طويل فى تلك القصة أن ناقته لما بلغت حدود الحرم خلأت ولم تدخلها ، وعند ذلك قال النبى ﷺ : « حبسها

---

(١) قال الخطابى : من أوجبه ـ يعنى القضاء ـ على المحصر ، فإنه يلزمه بدل الهدى ، لقوله عز وجل : ﴿ هديا بالغ الكعبة ﴾ ومن نحر الهدى فى الموضع الذى أحصر فيه ، وكان خارجا من الحرم ، فإن هديه لم يبلغ الكعبة ، فيلزمه إبداله ، أو إبلاغه الكعبة ، وفى الحديث حجة لهذا القول ، اهـ : "الجوهر النقى" ص ٣٥٨ - ج ١ .

حابس الفيل » فدل على قربه من الحرم جداً ، وفى السير أن النبي ﷺ حلق رأسه فهبت ريح ، فطارت بأشعاره إلى الحرم . فدل هذا كله أنه كان من الحرم بمكان ، لو أراد أن يذبح بالحرم لذبح فيه . وإذن لابد عند الكل أن يذبح [1] بالحرم دون الحل ، فانه كان على مكنة من ذبحه فيه ، فأى حاجة إلى الذبح فى الحل مع القدرة فى الحرم ؟ .

باب " الإطعام فى الفدية نصف صاع " ، واعلم أن العبرة عندنا بالجنس ، فان كان براً فنصف صاع ، وإن كان شعيراً أونحوه فصاع ، واعتبر المصنف الوزن ، فطرد بالنصف فى الجميع .

باب " قول الله ﴿ ولا فسوق ﴾ " الخ ، وترجمة الفسوق (ابنى حوصله سى باهر هو جانا) ومنه الفسق .

باب " جزاء الصيد ونحوه " الخ ، وقوله : [﴿ ومن قتله منكم متعمداً ﴾] الخ ، وأجمعوا أنه لا فرق بين التعمد والنسيان فى وجوب الجزاء ، فانه للمحل دون الفعل ، فيستوى فيه الأمران . والتقييد به لمزيد التقبيح .

قوله : [﴿ فجزاء مثل ماقتل من النعم ﴾] الخ ، والخلاف فيه مشهور ، فقال الشيخان : إن المأمور به أداء القيمة ، وقوله : ﴿ من النعم ﴾ ليس بياناً للجزاء ، بل لما قتل ، والمعنى أن من قتل منكم من النعم فعليه جزاء يماثله ويساويه فى القيمة ، وقال محمد ، وآخرون : إن الأصل هو المثل الصورى من الحيوانات ، وحينئذ ﴿ من النعم ﴾ بيان للجزاء ، وعند فقده يعدل إلى المثل المعنوى ، وهو القيمة ، وقوله تعالى : ﴿ يحكم به ذوا عدل منكم ﴾ يؤيدنا ، فان القيمة هى التى تحتاج إلى حكومة ذوى عدل ، وأما المثل صورة ، فليس لهما فيه كثير دخل ، ويمكن تقديره بالنظر حساً ، فاذا كان المثل عندنا على المثل المعنوى ، فحينئذ يشترى منه هديا إلى الكعبة إن بلغت قيمته ، وإلا فيتصدق به ، وعند محمد يرسل ذلك الحيوان الذى وجب عليه ، وما ماثله صورة .

قوله تعالى : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ الخ ، ولما كان السياق فى ذكر الإحرام ومحظوراته ،

---

(١) وفى النسائى بسند صحيح عن ناجية بن كعب الأسلمى أنه قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم حين صد الهدى ، فقال : يارسول الله ابعث به معى فأنا أنحر ، قال : وكيف ؟ قال : آخذ به فى أوديته لا يقدر عليه ، قال : فدفعه إليه ، فانطلق به حتى نحره فى الحرم ، وفى " مصنف ابن أبى شيبة " عن عطاء ، قال : كان منزل النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية فى الحرم ، وفى " الاستذكار " ، قال عطاء ، وابن إسحاق : لم ينحر عليه السلام هديه يوم الحديبية ، إلا فى الحرم ، انتهى . ملخصاً " الجوهر النقى " ص ٣٥٧ - ج ٤

تبادر منه أن الحلة فيه لفعل الاصطياد دون المصيد ، فلا يكون دليلا للشافعية على حل جميع حيوانات البحر ، كيف ! والله سبحانه لم يجعل كله طعاما ، بل جعل منه طعاما ، فقال: ﴿ وطعامه حل لكم ﴾ ، فأحل الصيد ، أى الاصطياد مطلقاً ، ثم تعرض إلى مايحل له أكله ، فعبره عن الطعام ، فدل على أن الأولى لم تكن فيها صفة الطعامية ، وبعبارة أخرى أن الله سبحانه لما ذكر حل الاصطياد أردفه بذكر مايحل منه أكله ، لجعله لنا طعاما ، وبعبارة أخرى أنه إذا أحل لهم اصطياد مافى البحر مطلقاً أداهم ذلك إلى حل المصيد أيضاً ، فأشار إلى دفع هذا التوهم ، بأن ليس جميعه حلال لكم ، ولكن الحلال منه ماهو طعام لكم ، فالاصطياد حلال مطلقاً ، والحلال للأكل ماهو طعامه فقط ، ألا ترى أن الله حرم علينا الخبائث مطلقاً ، قال تعالى : ﴿ يحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث ﴾ ، وكذا كل ذى ناب ، وذى مخلب ، ولم يفصل بينهما بكونه بحرياً أو برياً ، مع أن العلة توجب العموم ، وكذا لم يتوارث إلا أكل السمك ، وهو الطعام فى الأمم السالفة ، فقال تعالى : ﴿ إذ تأتيهم حيتانهم ﴾ الخ ، فلم يذكر غير الحوت ، وهى التى كانت فى غداء موسى عليه السلام حين سافر إلى حيث لقى لخضر عليه السلام ، ولم يعرف من الصحابة أكل شىء من الحيوانات غير السمك ، والعنبر كان حوتا ، كما فى البخارى ، وحينئذ كفانا ما أحل الله سبحانه لنا من حيوانات البر ، وليست لنا حاجة أن نأكل سباع البحر وخبائثه ، وقد ذكرنا الكلام فيه فى تقريرنا على الترمذى مبسوطاً .

باب "إذا صاد الحلال فأهدى" الخ ، ذهب جماعة من السلف إلى أنه لايحل لحم الصيد للمحرم مطلقاً ، سواء صاده أو صيد له ، أو لم يصد له ، وقال الحجازيون بجوازه ، بشرط مالم يصد له ، ويجوز عندنا مالم يشر ، أو يعن عليه ، سواء صيد له أو لا ، والبخارى وافقنا فى المسألة ، ولذا لم يخرج حديث الحجازيين ، وأخرج حديث أبى قتادة ، وهو حجة للحنفية ، وليس فى طريق منه أنه سأله أنه صاده بنيتهم أولا ، مع أن المدار عند الشافعية ، والظاهر من عادات الناس أنهم ينوون فى مثله لرفقائهم أيضاً ، سيما إذا كان الصيد كالحمار الوحشى جسيما ، يشبع جماعة ، ومع أنه سأله عن دلالته وإشارته ، فهذا وإن كان سكوتاً ، لكنه سكوت فى موضع البيان ، فهو بيان حكما ، أى بيان ، ولو بسطته علمت أنه فوق البيان ، فانه يوجب السكوت من صاحب الشرع فى موضع النطق ، والعياذ بالله .

قوله : [قائل السقيا] ، وهو بالإضافة ، لأن الواقعة عند الرواية ماضية ، وإن كانت عند إخبار الصحابى مستقبلا ، إلا أن الكسائى لايرى الإضافة ضروريا فى الماضى ، تمسكا من قوله تعالى : ﴿ وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد ﴾ .

باب " إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا " الخ، قوله : [فجعل بعضهم يضحك إلى بعض] الخ . وعند مسلم يضحك إلىّ ، وهو يشعر بدلالتهم ، ولم يخرجه البخارى ، ولا توجد مسألة الضحك فى كتبنا . هل هو من الدلالة عندهم أم لا ؟ .

قوله : [فتركته بتعهن]، وهو قائل السقيا، ويستفاد منه أن ـ تعهن ـ مقدم على السقيا، وتعهن موضع يقرب من المدينة، والسقيا قريب من مكة ، والسمهودى صرح بعكسه، وهو المعتمد فى هذا الباب . فالمعنى على ماذهب إليه السمهودى أن أبا قتادة لقى رجلا من بنى غفار فى جوف الليل، وكان يجىء من مكة ، وكان فى طريقه تعهن ، فرأى النبي ﷺ فى ذلك الموضع ، وسار إلى المدينة حتى لقى أبا قتادة فى السقيا، فأخبره، وقال له : خبر النبي ﷺ هناك . فالقائل من القول، لا من القيلولة .

باب " لا يشير المحرم إلى الصيد " الخ، والإشارة فى الحاضر، والدلالة فى الغائب، قال اللغويون : الدِّلالة ـ بالكسر ـ فى المعانى، والدَّلالة ـ بالفتح ـ فى المحسوسات .

باب " إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً حياً " الخ، فزاد لفظ ـ الحى ـ إشارة إلى أن النبي ﷺ رده لكونه حياً ، لا لأنه علم أنه صاده له ﷺ ، فترك مذهب الشافعية ، واختار مذهب الحنفية، ولم يفصل فى النية أصلا ؛ قلت : أولا إن حديث سعد بن جثامة فيه اختلاف، واضطراب، فعند مسلم أنه أهدى قطعة منه ، ولم يبال به المصنف، وحمله على أنه كان حياً ، ثم لا حجة لهم فى قوله : إلا أنا حرم ، لأنه لو كانت فيه حجة لكان لبعض السلف الذين ذهبوا إلى حرمة الأكل للمحرم مطلقاً بدون تفصيل فى النية ، ويجوز لنا أن نحمله على الكراهة تنزيهاً ، أو على سد الذرائع ، لئلا يجعله الناس حيلة للأكل .

باب " ما يقتل المحرم من الدواب " ، قال الشافعية : فى قتل غير مأكول اللحم من الحيوانات . وهو المناط عندهم ، فى خمس ، وقال مالك : بل المناط العدو، وهو أقوى من مناط الشافعية . لأنه أخذ فى النطق المؤذيات ، فمعنى الإيذاء فيها ظاهر ، بخلاف الأكل، فلا شىء فى قتل السبع العادى ، واقتصر الحنفية على المنصوص[1]، ويقتل غيره من السباع عند العدو ، وإلا لا ،

---

(١) وفى تقرير الفاضل عبد العزيز أن الحنفية ، لم ينقحوا المناط فى الأشياء الثلاثة : الغراب ، والحدأة ، والفأرة . وفعلوا ذلك فى العقرب ، والكلب ، فألحقوا المؤذيات من الحشرات كلها بالعقرب حتى البرغوث ، فإنه لا جناية بقتله ، نعم فى القمل صدقة يسيرة ، وفى الكلب تفصيل ، ثم إنهم جوزوا قتل كل سبع إذا عدا ، انتهى تعريبه . فانظر فيه .

وسها مولانا فيض الحسن ؛ فأباح قتل السبع العادى مطلقاً ، سواء عدا بالفعل أو لا ، وليس هذا مذهبنا ، والصواب ماقررنا .

واعلم أنه قال صاحب "الهداية" مجيباً عن قياس الشافعية : إن القياس على الفواسق ممتنع ، لما فيه من إبطال العدد ، فزعم بعضهم أنه اعتبر بمفهوم العدد ؛ قلت : مراده عبرة العدد فى خصوص هذا الموضع لدلالة الدلائل الخارجية ، لاعلى طريق الضابطة الكلية .

قوله : [الكلب العقور] الكلب أهلى ووحشى ، وهما سواء فى الحكم ، إلا أن المراد منه فى الحديث الوحشى ، عند ابن الهمام ، لأنه من الصيود ، وعندى المراد منه الأهلى الذى اعتاد بالعقر ، وهو المعروف ، لأن ملابسة المحرم إنما هى منه دون الوحشى ، وإن كان الحكم فيهما سواء . وفى "الهداية" لاشىء بقتل الذئب أيضاً ، عند أبى يوسف ؛ قلت : وليس هذا تنقيحاً للمناط ، بل هو إلحاق له بالكلب ، لأنه لافرق بينهما إلا بكون الكلب أهلياً ، والذئب وحشياً ، وإلا فيتشابهان صورة ، وقال زفر : لاشىء بقتل الأسد ، قلت : وهذا أيضاً ليس بتنقيح المناط ، فان الكلب أطلق على الأسد أيضاً ، كما فى قوله ﷺ : « اللهم سلط عليه كلباً ، فسلط عليه أسداً . (۱)

والحاصل أنا لم نعمل بتنقيح المناط ، واقتصرنا على عدد المنصوص .

قوله : [الغراب] وعند مسلم الأبقع ، كما فى "شرح الوقاية" ، وهوعندى قيد اتفاق ، فان الغراب من المؤذيات شرعاً ، كيفما كان .

قوله : [فى غار بمنى ، إلى أن قال : إذ وثبت علينا حية] الخ ، وعند النسائى أن النبى ﷺ أمر بحرق جحرها عليها ، ولذا ذهب أحمد إلى أن إحراق الأشياء المؤذية جائز ، وبه أفتى بجواز إحراق الزنابير وغيرها من المؤذيات ، [قال أبو عبد الله] الخ ، وفى الفقه أن المحرم إذا جنى فى الحرم هل تعدد تلك الجناية أو لا ؟ إلا أن البخارى انتقل من مسألة الإحرام إلى الحرم ، كما تشعر به عبارته .

باب " لا تعضد شجر الحرم " - وراجع " البحر " لشرائطه ،

قوله : [إن الحرم لايعيذ] الخ ، وقد مر أن قول أبى شريح الصحابى حجة للحنفية ، وقول عمرو بن سعيد الظالم حجة للشافعية .

---

(۱) وكان سفيان بن عيينة يقول : الكلب العقور هوكل سبع يعقر ، وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على عقبة بن أبى لهب : اللهم سلط عليه كلباً من كلابك ، فافترسه الأسد ، اه " معالم السنن " ص ۱۸۵ - ج ۲ .

باب " لا يحل القتال بمكة " الخ ، قوله : [ولكن جهاد ونية] أى إن مكة صارت دار الإسلام ، فلا هجرة منها بعد اليوم ، لكن الجهاد ماض إلى يوم القيامة ، فإذا دعيتم إليه فأخرجوا بالنية الحسنة .

باب " الحجامة " الخ ، فإن حلق الشعر تصدق ، وإلا لا .

باب " تزويج المحرم " . ذهب الأئمة الثلاثة إلى عدم جواز نكاح المحرم ، وذهب أبو حنيفة إلى جوازه ، غير أنه قال : إنه لا يدخل بها ما لم يحل ، وللجمهور حديث النبي ﷺ مرفوعاً ، أخرجه مسلم ، وغيره : لا ينكح المحرم ، ولا ينكح ، قلنا : إن النكاح كالخطبة ، فاذا لم تكن الخطبة عندكم على معنى البطلان فكذلك النكاح ، وإنما النهى عنه ، لأن الأليق بشأن المحرم ، أن لا يشتغل بمثل هذه الأمور ، ولا يقصد بسفره إلا الحج ؛ وأنت تعلم أن النكاح لم يشرع إلا لمقاصده من الجماع وغيره ، فاذا نهى عن الجماع نهى عن النكاح ، لا لمعنى النهى فيه ، بل لأنه إذا تزوج ربما أمكن أن تطمع نفسه فيما نهى الله عنه أيضاً ، والمقصود فى هذا السفر أن ينقطع إلى الله بشراشره ، ولا تتحدث نفسه بشيء سوى ذكره ، فيكون له جوار إلى الله ، وصراخ بالتلبية لا غير ، وحداثة عهده بالنكاح يخالف هذا التبتل ، هذا هو معنى النهى عندنا ، ألا ترى أنه نهى أن يخطب ، وأنت لا تقوله : إنه حرام ، بل تحمله علي معنى ما حملنا عليه الجملة الثانية ، فالقول بصحة الخطبة ، وبطلان النكاح فك فى النظام ، ونقض الاتساق ؛ ثم نقول : إن أصل النزاع فى تزوجه ﷺ ميمونة ، واختلفت فيه الروايات ، ففي بعضها أنه تزوجها وهو حلال ، كما يرويه أبو رافع مولى رسول الله ﷺ ، وكان هو الرسول بينهما ، ويزيد بن الأصم ، وهو ابن أخت ميمونة ، وترويه هى أيضاً ، مع أنها صاحبة الواقعة ، وفى بعض الروايات أنه تزوجها وهو محرم ، كما يرويه ابن عباس ، واحتج الخصوم بالأولى ، والحنفية بالثانية ، والجواب أنا نسلم أن رسول الله ﷺ أرسل أبارافع للخطبة ، ولكن ميمونة كانت وكلت بأمر نكاحها عباساً ، فكان هو العاقد ، وأنت تعلم أن الرسول سفير محض ، بخلاف الوكيل ، فانه يتولى أمر النكاح ، وبلسانه يجرى العقد والفسخ ، فالعبرة به أولى ، ومن ههنا تبين أن قول ميمونة أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال ، لا يوازى قول ابن العاقد ، فانها إذا فوضت أمرها إلى غيرها لم تعلم بأمر النكاح إلا عند البناء ، وقد كان النبي ﷺ إذ ذاك حلالا ، أما ابن عباس فكان ابن العاقد ، فعنده زيادة خبر ، ووثاقة على ما فعله أبوه ، ويروى هو أنه تزوجها وهو محرم ، مع أنه خلاف أمر الحج ، فلا يقول إلا أن يكون عنده علم كالعيان . ولذا رجح البخاري حديثه ، ولم يخرج حديث الخصوم ، وإن أخرجه مسلم فالبخارى وافقنا فى المسألة ،

وهذا من دأبه القديم ، أنه إذا اختار جانباً ذهب يهدر الجانب الآخر ، ويجعله كأنه لم يكن شيئاً مذكوراً ، فلا يخرج له حديثاً ، كأنه أمر لم ترد به الشريعة ، وكذا يزيد بن الأصم لا يعارض حديثه حديث ابن عباس ، حتى قال عمرو بن دينار حين روى ابن شهاب حديث يزيد : أتجعل أعرابياً بوالا على عقبيه ، إلى ابن عباس ؟ ، وهي خالة ابن عباس أيضاً . كذا في " الدارقطني " .

وههنا دقيقة أخرى قلّ من تنبه لها ، وهي أن النبي ﷺ لم يباشر العقد بنفسه الشريفة ، بل وكل به عباساً ، احترازاً عن صورة العقد بنفسه ، وهو محرم ، فأحب أن يعقد غيره ، لئلا يكون ناكحاً صورة ، فاحترز عنها بقدر الإمكان ، فسبحان الله ! هذه مدارك الأنبياء عليهم السلام ، ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما لم يتبين أن تزوجه كان ذاهباً إلى مكة أو آيباً منها . فان كان الأول تعين كونه في الإحرام ، وإن كان الثاني فلا يكون إلا وهو حلال ، وقد ذكر الطحاوي في " مشكله " في تحرير القصة أن النبي ﷺ أرسل أبا رافع إلى ميمونة للخطبة ، وكانت بمكة ، فوكلت أمرها إلى عباس [1] ، فخرج النبي ﷺ من المدينة ، وخرج عباس من مكة ليستقبل النبي

---

(۱) قال العلامة المارديني : وفي " الاستذكار " ، قال أبو عبيدة معمر بن المثنى : تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، وفي " التمهيد " ذكر الأثرم عن أبي عبيدة قال : لما فرغ صلى الله عليه وسلم من خيبر توجه إلى مكة معتمراً ، سنة سبع ، وقدم عليه جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة . وخطب عليه ميمونه بنت الحارث ، وكانت أختها لأمها أسماء بنت عميس عنده ، وأختها لأبيها ، وأمها أم الفضل تحت العباس ، فأجابت جعفراً ، وجعلت أمرها إلى العباس ، فأنكحها النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما رجع بنى بها بسرف حلالا ، وجعلها أمرها إلى العباس مشهور ، ذكره موسى بن عقبة أيضاً ، وذكره ابن إسحاق ، قال : وقيل : جعلت أمرها إلى أم الفضل ، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس ، وفي " الاستيعاب " لأبي عمر ، ذكر سنيد عن زيد بن الحباب عن أبي معشر عن شرحبيل بن سعد ، قال : لقي العباس رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجحفة حين اعتمر عمرة العقبة ، فقال : يا رسول الله تأيمت ميمونة . هل لك أن تتزوجها ؟ فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو محرم ، فلما أن قدم مكة أقام ثلاثاً . الحديث . وفي آخره : فخرج فبنى بسرف بها ، فلما جعلت أمرها إلى غيرها يحتمل أن يخفى عليها الوقت الذي عقد فيه العباس ، فلم تعلم به إلا في الوقت الذي بنى بها ، وعلم ابن عباس أنه كان قبل ذلك ، فالرجوع إليه أولى ، كيف ! وقد تأيد برواية أبي هريرة ، وعائشة ؛ وذكر ابن إسحاق في " مغازيه " ، والطحاوي عن ابن عباس أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم . فأقام بمكة ثلاثاً ، فأتاه حويطب في نفر من قريش في اليوم الثالث ، فقالوا : قد انقضى أجلك ، فاخرج عنا ، فقال : وما عليكم لو تركتموني . فعرست بين أظهركم ، فصنعنا لكم طعاماً ، فحضرتموه ، فقالوا : لا حاجة لنا في طعامك ، فاخرج عنا ، فخرج وخرج بميمونة ، حتى عرس بها بسرف ، وقال الطحاوي : روى عن عائشة ما يوافق ابن عباس ، روى ذلك عنها

ﷺ ، فتلاقيا بسرف ، فنكحها إياه في سرف ، كما هو عند أبي داود : ص ٢٥٥ ، وإن كان يخالفه ما عند مالك في " موطأه" ص ١٣٥ ، ففيه أن رسول الله ﷺ بعث أبا رافع مولاه ، ورجلا من الأنصار ، فزوجاه ميمونة بنت الحارث ، ورسول الله ﷺ بالمدينة ، قبل أن يخرج ، اه ؛ أي إلى مكة لعمرة القضاء ، إلا أن الأكثر والأشهر ، كما عند أبي داود : وسرف موضع بعشرة أميال من مكة ، وكان ذلك في عمرة القضاء ، وكان النبي ﷺ قاضاهم في عمرة الحديبية أنه يعتمر من قابل ، ويقيم بها ثلاثاً ، فما يدل على أن أمر تزوجها بسرف إنما كان حين قدومه إلى مكة ما أخرجه الطحاوي عن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ تزوج ميمونة بنت الحارث ، وهو حرام ، فأقام بمكة ثلاثاً ، فأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث ، فقالوا : إنه قد انقضى أجلك ، فاخرج عنا ، فقال : فما عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم ، فصنعنا لكم طعاماً ، فحضرتموه ، فقالوا : لا حاجة لنا في طعامك ، فاخرج عنا ، فخرج نبي الله ﷺ ، وخرج بميمونة حتى عرس بها بسرف ، اه ؛ ففيه دليل على أنه قد كان تزوجها من قبل حين دخل مكة ، ولذا دعاهم إلى الوليمة ، ولما لم يتركوه إلا أن يخرج ، نزل بسرف ، وأولم بها ، وكذا يدل عليه ما عند الترمذي أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال ، وبنى بها حلالا . وماتت بسرف ، ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها ، اه ؛ وتعجب الراوي على كون الأمور الثلاثة في موضع واحد ، قال مولانا

من لا يطعن أحد فيه ، ثم ذكر هذا السند ، ثم قال : " وكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم " ، وقال في " مشكل الحديث " : لم يختلف في ذلك عن عائشة .

قال الطحاوي : في " كتاب مشكل الحديث " : ثنا سليمان بن شعيب الكيساني ثنا خالد بن عبد الرحمن الخراساني ثنا كامل أبو العلاء عن أبي صالح عن أبي هريرة : تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الطحاوي : وهذا مما لا نعلم أيضاً عن أبي هريرة فيه خلافا ، انتهى كلامه . والكيساني وثقه أبو سعيد السمعاني ، وخالد وثقوه ، كذا في " التهذيب " للمزي ، وكامل وثقه ابن معين ، والعجلي ، وذكره ابن شاهين في " الثقات " . وأخرج له الحاكم في " المستدرك " ، وقال الطحاوي أيضاً : ثنا روح بن الفرج ثنا أحمد بن صالح ثنا ابن أبي فديك حدثني عبد الله بن محمد بن أبي بكر ، سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم . فقال . وما بأس به ، هل هو إلا كالبيع ، وروح وثقه الخطيب ، وأخرج له صاحب " المستدرك " . وجوازه نكاح المحرم يروى عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وعن أبيه ، وعن جده . وقال ابن حزم : أجازه طائفة ، صح ذلك عن ابن عباس ، وروى عن ابن مسعود ، ومعاذ ، وبه قال عطا ، والقاسم بن محمد . وعكرمة ، والنخعي . وأبو حنيفة ، وسفيان ، اه . " الجوهر النقي " ص ٩٥ - ج ٢ .

شيخ الهند : وإنما يصح التعجب إذا كانت تلك الوقائع فى أسفار كذلك ، فالمعنى أنه تزوجها وهو ذاهب إلى مكة ، وبنى بها وهو راجع إلى المدينة ، ثم ماتت بها فى سفرة أخرى ، وهذا مما يتعجب منه لا محالة ، فإذا ثبت أنه تزوجها فى سفره إلى مكة ثبت أنه تزوجها وهو محرم ، لأنك قد علمت أن سرف قريب من مكة ، وميقات أهل المدينة ذو الحليفة ، فلابد أن يكون محرماً عند سرف ، وإلا يلزم مجاوزة الميقات بدون إحرام ؛ فإن قلت : فكيف بأمر [1] أبى قتادة ؟ فانه اصطاد حماراً

---

(١) يقول العبد الضعيف : وفى قصة أبى قتادة إشكال من وجوه : الأول فى مجاوزة أبى قتادة عن الميقات بدون إحرام ، ويتضح جوابه مما ذكره الحافظ فى سياق القصة ، قال : وحاصل القصة أن النبى صلى الله عليه وسلم لما خرج فى عمرة الحديبية ، فبلغ الروحاء ، وهى من ذى الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا ، أخبروه بأن عدواً من المشركين بوادى غيقة يخشى منهم أن يقصدوا غرته ، فجهز طائفة من أصحابه ، فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرهم ، فلما أمنوا ذلك ، لحق أبو قتادة ، وأصحابه بالنبى صلى الله عليه وسلم ، فأحرموا ، إلا هو ، فاستمر حلالا ، لأنه إما لم يجاوز الميقات ، وإما لم يقصد العمرة ؛ قلت : والثانى جواب على طور الشافعية ، فان نية العمرة أو الحج شرط عندهم لوجوب الإحرام ، وبهذا يرتفع الإشكال الذى ذكره أبو بكر الأثرم ؛ قال : كنت أسمع أصحابنا يتعجبون من هذا الحديث ، ويقولون : كيف جاز لأبى قتادة أن يجاوز الميقات ، وهو غير محرم ، ولا يدرون ما وجهه ، قال : حتى وجدته فى رواية من حديث أبى سعيد ، فيها : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمنا . فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبى قتادة ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم بعثه فى وجه ، الحديث . قال : فاذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك ، لأنه لم يخرج يريد مكة ؛ قلت : وهذه الرواية التى أشار إليها تقتضى أن أبا قتادة لم يخرج مع النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة ، وليس كذلك لما بيناه ، ثم وجدت فى "صحيح ابن حبان" ، والبزار ، من طريق عياض ابن عبد الله عن أبى سعيد ، قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة ، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان ، فهذا سبب آخر ، ويحتمل جمعهما ؛ والذى يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة . فساغ له التأخير وقد استدل بقصة أبى قتادة على جواز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجاً ولا عمرة . وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبى صلى الله عليه وسلم المواقيت ، وأما قول عياض ، ومن تبعه : إن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم من المدينة ، وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبى صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة ، فهو ضعيف مخالف لما ثبت فى [illegible] الطريق الصحيحة طريق عثمان بن موهب الآتية بعد بابين ، كما أشرت إليها قبل . اه : ص ١٦ ج ٤ من " باب إذا صار الحلال " الخ .

والثانى : ما توجه إليه شيخ الشريعة والطريقة ، الحبر العلامة " خليل أحمد " قدس سره فى [illegible] على

وحشياً ، وقد كان دخل الميقات ، ولذا كان أصحابه محرمين ؟ قلنا : إن النبي ﷺ بعثه لحاجة ، فذهب إلى طريق غير طريقهم ، ولم يتفق له المرور بميقاتهم ، فلذا كان هو حلالا ، وأصحابه محرمين ، وما قالوا : إن المواقيت لم تكن تعينت بعد ، فلا يلزم مروره منها بدون إحرام ، فذاك مردود بحديث البخاري : ص ٥٩٨ - ج ٢ ، فإنه يدل على أن النبي ﷺ لما خرج لعمرة الحديبية السنة السادسة . أحرم من ذي الحليفة ، فدل على تعين الميقات ، وإذا ثبت أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم ، ثبت أنه لا بأس بتزوج المحرم ، وهذا ما أردنا ، وتأول ابن حبان حديث ابن عباس ، فقال : إن المحرم بمعنى الداخل في الحرم ، كقولهم : أعرق وأنجد ، وكقول الشاعر :

قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ، فدعا ، فلم أر مثله مخذولا

ومعلوم أنه لم يكن إذ ذاك محرما من الإحرام ، كيف ! وأنه كان بالمدينة ، فمعناه أنه كان داخل الحرم ؛ قلت : ورده الأصمعي ، وهو عند الرشيد ، كما حكاه الخطيب في "تاريخه" ، وقال : أين أنت من مراد الشاعر ، ليس فيه المحرم على ما أردت ، بل معناه ذي حرمة ، على حد قوله :

قتلوا كسرى بليل محرما ، فتولى ، ولم يمتع بالكفن

والأصمعي هو عبد الملك اللغوي ، من رواة مسلم ، ومما يدلك على أن المحرم ليس بمعنى الداخل في الحرم ما عند مسلم : ص ٤٥٣ ، قال يزيد بن الأصم : نكحها النبي ﷺ وهو حلال ، وقال ابن عباس : إنه نكحها وهو محرم ، فدل التقابل على أن المراد من الإحرام ضد الحلال ، كيف ! وقد صح عن عائشة أنه نكحها وهو محرم ، ونحوه روى عن أبي هريرة ، فكيف يمكن أن يتفق هؤلاء كلهم على اللغة العربية ؟ ! نعم للمجادل مجال وسيع .

أبي داود ، الشهير "ببذل المجهود" ، ومنشأه ما في بعض سياق البخاري في قصة أبي قتادة ، هكذا ، فخرجوا معه ، فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة ، فقال : خذوا ساحل البحر حتى نلتقي ، فأخذوا ساحل البحر ، فلما انصرفوا أحرموا كلهم ، إلا أبا قتادة لم يحرم ، قال الشيخ - شارح أبي داود - قدس سره : سياق حديث البخاري هذا مشكل ، لأنه يخالف جميع السياقات التي أخرجها البخاري ، وغيره ، فانه يدل على أن أبا قتادة ، ومن معه خرجوا إلى ساحل البحر ، وكلهم لم يحرموا ، فلما انصرفوا من ساحل البحر أحرموا كلهم ، إلا أبا قتادة ، فانه لم يحرم ؛ وجميع السياقات تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن معه من أصحابه كلهم أحرموا من الميقات ، إلا أبا قتادة فانه لم يحرم ؛ وتأوله القسطلاني بأن قوله : فلما انصرفوا شرط ليس جزاءه قوله : أحرموا كلهم إلا أبو قتادة ، بل جزاؤه قوله : فبينما هم يسيرون إذ رأوا حمار وحش ، وتقدير العبارة : فأخذوا ساحل البحر ، فلما انصرفوا ، وكانوا قد أحرموا كلهم من الميقات ، إلا أبو قتادة ، فانه لم يحرم من ذي الحليفة ، قال الشارح قدس سره : ولم أر أحداً منهم تعرض إلى دفع الإشكال المذكور غيره ، فجزاه الله تعالى خيرا ، انتهى ملخصاً .

باب " ماينهى من الطيب للمحرم " الخ ، وقد علمت أن الطيب قبل الإحرام جائز عندنا ، وإن بقي ريحه وجرمه ، وكذا للتداوي بعد الإحرام ، فاستقام التبعيض على طريقي أيضاً .

قوله : [ولا تنتقب المرأة] الخ ، اختلف في رفع هذه الجملة ووقفها ، ولم يقض المصنف فيه بشيء ، ويمكن أن يكون مال إلى الوقف ، ولنا أن نقول : إن النقاب إذا كان مجافياً عن الوجه ، فلا بأس به عندنا أيضاً .

باب " لبس الخفين " الخ ، وفي بعض الروايات : وليقلعهما أسفل من الكعبين ، فهو عندنا على الوجوب ، وعند أحمد على الاستحباب .

قوله : [ومن لم يجد الإزار فليلبس السراويل] الخ ، قال الطحاوي : ويلبسه بعد الفتق ، ولا جزاء ، وإلا فعليه الجزاء .

باب " لبس السلاح " ، ولم يذكر له حكم في كتبنا ، وجوزه المصنف مطلقاً ؛ قلت : وينبغي فيه التفصيل بين ماغطى الرأس ، وبين مالم يغطه ، كما في اللباس ، قوله : [حتى قاضاهم] ، به استدل الشافعية على أن عمرة القضاء بمعنى الصلح لا بالمعنى المقابل للأداء .

باب " دخول الحرم ومكة بغير إحرام " ، قد علمت مافيه من المذاهب ، وكذا الجواب عن استدلال الخصوم ، ولعل المصنف اختار مذهب الشافعية ، ولنا قول النبي ﷺ في فتح مكة : ولايحل لأحد بعدي[1] ، الخ . فهو عندي في القتال والدخول بلا إحرام كليهما ، فانه دخلها ، وعلى رأسه المغفر ، لأنه لم يكن محرما يومئذ ، ولذا أعلن أنه من خصائصه في ذلك اليوم ، ولا يحل لأحد بعده أن يقاتل بها ، ويدخل فيه دخوله بدون إحرام عندي ، فكان الأمران خاصة له في ذلك اليوم .

قوله : [من أراد الحج والعمرة] الخ ، قلت : ولما كان الحج والعمرة واجبين في العمر مرة ،

---

(١) قال ابن العربي في " العارضة " ص ٥٣ - ج ٤ : إن قوله : من أراد الحج والعمرة يقتضي أن من دخلها لحاجة ، لا يريد الحج والعمرة ، لا يحرم ، ولمالك في ذلك روايتان ، وللشافعي قولان ، وأبو حنيفة صرح أنه لايدخلها إلا حراماً ، ولوكان من أهلها ، ولو كان الكل من الخلق سواء . لما خص مريد الحج والعمرة بالبيان في وقت الحاجة ؛ وعمدتهم قوله : لم تحل لأحد قبلي ، ولا تحل لأحد بعدي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، الخ ، لم يرد به حل القتال ، لأنه حلال له أبداً ، بل واجب ، وكذلك غيره ، فدل على أنه أراد بما اختص به من ذلك حل الإحرام ، ولتعارض الأدلة اختلف قول العلماء ، والاحتياط للإحرام ، إلا من كثر دخوله ، فيرتفع للمشقة ، والله تعالى أعلم بالصواب .

ولم يكن لها وقت معين فى هذه السنة، أوهذه السنة، ناسب لفظ الإرادة ، فلا يدل على عدم وجوب الحج والعمرة ، بل الإرادة بحسب الانتشار فى زمن أدائهما ، فمن أراد أن يحج فى هذا العام حج ، ومن أراد أن يحجه من قابل ، فله فى ذلك أيضاً سعة ، وحينئذ لطف فيه لفظ الإرادة جداً .

باب " إذا أحرم جاهلا ، وعليه قميص " الخ ، والمصنف أباح نزعها ولو بالتغطية ، واعتبر الجهل عذراً فى مواضع عديدة ، وعندنا ينزعها بالشق ؛ قلت : وإن اعتبر المصنف الجهل والنسيان عذراً فى تلك المسألة ، فما يقول فى قتل الصيد ؟ فان الجمهور اتفقوا فيه على وجوب الجزاء مطلقاً ، والكلام فيه مر منا مبسوطاً فى " العلم " ، فراجعه .

باب " المحرم يموت " الخ ، وعندنا تفصيل بالوصية وعدمها ، فان أوصى يجب على الورثة أن يحجوا عنه من ثلث ماله ، وإلا لا .

باب " الحج والنذر عن الميت " الخ ، فيحج عنه الورثة فيما إذا أوصى وترك مالا ، ومعنى النذر فيما إذا نذر به الميت فى حياته ، فلم يقدر على أدائه حتى مات ، فقضى عنه آخر .

قوله : [والرجل يحج عن المرأة] الخ ، يعنى أن الرجل يحج عن المرأة وبالعكس ، ولا يشترط أن يحج عن الرجل الرجل ، وعن المرأة المرأة ، مع ثبوت الفرق بين محظورات إحراميه .

قوله : [حجى عنها] الخ ، واعلم أن العبادات إما بدنية محضة ، أو مالية صرفة ، أو ذو حظ من الطرفين ، فالأول كالصلاة والصوم ، ولا تجرى فيها النيابة مطلقاً ، لأن المقصود منها إتعاب النفس ، وذا لايحصل إلا بفعله ؛ والثانى كالزكاة ، وتجرى فيها النيابة مطلقاً ، لحصول المقصود ، وهو أداء الحق إلى مستحقه ؛ والثالث كالحج ، وتجرى فيها النيابة عند العذر فقط .

باب " الحج عمن لايستطيع " الخ ، وهذه مسألة أخرى ، ويقال لها : مسألة المعضوب ، قيل : إن المعضوب إذا لم يقدر على ركوب الراحلة ، فمن أين جاء الوجوب ؟ فقيل : ليس عليه نفس الوجوب ؛ وقيل : بل وجوب الأداء ساقط عنه ، والمسألة دائرة بين الإمام وصاحبيه ، وتعرض إليه الشيخ ابن الهمام فى " الفتح " .

باب " حج المرأة عن الرجل " ، وإنما تعرض إليه البخارى بخصوصه لمكان النقصان

فى حج المرأة من حيث عدم جهرها بالتلبية ، وعدم الرمل فى الطواف والسعى على هيئتها ، فهل تنوب عن الرجل مع هذا النقصان ؟.

باب "حج الصبيان" واعلم أن عبادات الصبيان كلها معتبرة عندنا ، نعم تقع نفلا عنه وعليه حجة ثانية بعد البلوغ ، ولا ينوب حجه فى صباه عن حجة الإسلام ، وسها فيه النووى حيث نسب إلينا بطلان حجه .

باب "حج النساء" الخ ، ولم يأذن عمر لأمهات المؤمنين أن يحججن بعد النبى ﷺ ، ويخرجن من البيوت ، لكون حجابهن حجاب الشخص ، مع أنهن قد فرغن عنه فى حياة النبى ﷺ ، ثم لما أسنّ وقع ، رأيه أن يجيزهن بالحج ، فأذن لهن ، وبعث معهن عبد الرحمن ، وعثمان لبكون أحدهما قدامهن ، والآخر خلفهن كرامة لهن ، وإظهاراً لشوكة حرم رسول الله ﷺ ، وقد استفدت من بعض الحكايات أن الصحابة لم يكونوا يعملون بالاجتهاد فى مقابلة خليفة الإسلام ، فهذه عائشة التى ردت على كثير من الصحابة رضى الله عنهم ، لم تقل لعمر شيئاً ، وفى النقول أنها كانت تأمر السائل أن يذهب إلى عثمان ، فيستفسره عما جاء به إليها .

قوله : [لاتسافر المرأة] ، وقد مر منى أن الحديث ورد فى الأسفار العامة ، والمحدثون يخرجونه فى سفر الحج .

باب "من نذر المشى إلى بيت الله" ، قال الحنفية : إن من نذر المشى إلى الكعبة يلزمه حج أو عمرة ، لاشتهاره فى العرف لأحدهما ، فان المشى ليس عبادة مقصودة ، فان ركب فيه يلزمه الجزاء لإدخال النقيصة فى حجه ، وذكر الطحاوى أن عليه الهدى لترك المشى ، والكفارة للحنث ، واستدل عليه بالرواية ، ولم يذكره غيره .

باب "حرم المدينة" ، وفى كتب الحنفية ، كما فى "الدر المختار" أن لا حرم للمدينة ، مع ثبوته فى الحديث ثبوتاً لا مرد له ، وعندى هو قصور فى التعبير فقط ، والأولى أن يقال : إن لها حرماً ، ولكن لا كحرم مكة ، فان له أحكاماً ليست لحرم المدينة ، ومن ادعى اتحاد الأحكام بين الحرمين يحتج عليه بالتعامل ، فيا أسفى على تعبيراتهم تلك . ولو أصلحوها لم يرد عليهم ما أورد عليهم الخصوم ، فان الحق قد يعتريه سوء تعبير ، فان التعامل لم يجر بإيجاب الجزاء على من قطع أشجار الحرم ، كيف ! وقد أمر النبى ﷺ بقطع الأشجار عند بناء مسجده المبارك بنفسه ، وإنما نهى عن قطع الأشجار التى منها بهاء الحرم وخضرته وزهرته ، وما عند مسلم أن سعد بن وقاص أخذ

ثياب غلام رآه يقطع شجر الحرم ، وأبى أن يردها على مولاه ، وقال : إنها طعمة من رسول الله ﷺ ، فليس من باب إيجاب قيمته أصلا ، بل هو تعزير مالى فقط ، ألا ترى أنه لم يذهب أحد فى حرم مكة إلى أن من قطع شجره تسلب عنه ثيابه ، فكيف بحرم المدينة ؟ وإنما الواجب عليه قيمته لا غير ، فهذا باب آخر ؛ ولعل المصنف أشار إلى الفرق بين الحرمين ، كما قلنا ، ولذا أخرج قطع النخل بعد النهى عن قطع الشجر ، ليدل على أن النبى ﷺ إنما أمر بقطع النخل لمكان الضرورة ، فهو جائز إذا دعته حاجة ولا جزاء ، وإذن لا يكون معنى النهى إلا أن يذهب القطع بزينة الحرم ، ولو كان النهى لمعنى الحرم لاستوى الأمر فى الحاجة وغيرها ، ألا ترى أنه لا يجوز قطع شجر الحرم لأجل الضرورة أيضاً ، ومن قطعه وجب عليه الجزاء ، ولا كذلك حرم المدينة ، فالنهى فيه لمعنى الزينة إن شاء الله تعالى .

قوله : [ما بين عائر إلى كذا] ، وفى لفظ ـ عير ـ ، وإلى ـ كذا ـ أى إلى ثور ، قال صاحب "القاموس" : إن ثور جبل بمكة ، فكنت متحيراً فيه ، إذ دلنى أعرابى أنه جبل خلف أحد بالمدينة أيضاً .

قوله : [من أحدث فيها حدثاً] الخ ، أى الجبايات التى تجبى إلى الإمام ، وهى المحاصيل ، على نحو قوله تعالى : ﴿من يرد فيه بإلحاد﴾ الآية ، وفسر الإلحاد بالظلم ، وأما قوله تعالى : ﴿إن الذين يلحدون فى أسمائه لا يخفون علينا﴾ ، فالمراد من الإلحاد فى الأسماء إبقاء الألفاظ بحالها مع التحريف فى معانيها ، وحقائقها ، كما يفعله ـ القاديانى الشقى اللعين ـ .

قوله : [لا يقبل منه صرف ولا عدل] قيل فى تفسيره : فريضة ولا نافلة ، وقيل : نقد ولا عرض . والأول أشهر ، وعندى هو محاورة لا تنكشف حقيقتها مالم يراجع إلى كلام الجاهلية .

باب "فضل المدينة وأنها تنفى الناس" الخ . فيه عموم غير مقصود [1] ، فلا يرد أن بعض الفساق كانوا فيها إلى وفاتهم .

قوله : [يقولون : يثرب] ، وقد مر الكلام فيه ، وأما قوله تعالى : ﴿يا أهل يثرب لا مقام لكم﴾ فهو حكاية عن قولهم ، لا إطلاق من جهته .

---

(١) يقول العبد الضعيف : وفى حديث عند البخارى أن المدينة ترجف ثلاث رجفات ، فيخرج الله كل منافق وكافر : قلت : وعند ذلك يظهر الأمر على جليته ، ويتضح أنها كانت كالكير ألبتة ، فاندفع الاعتراض ، وإنما أردنا الإشارة فقط . وإن قصرت عن فهمها ، فقل لا أبالك ما بدا لك .

باب " من رغب عن المدينة " ، قوله : [العوافى] هى الحيوانات التى تنزل إلى البلد تطلب الرزق .

قوله : [فيجد أنها وحوش] ، وكنا نفهم أولا أن المراد منه خراب المدينة حتى تسكن بها الوحوش ، ثم بدا أن المعنى أن الغنم تصير وحوشاً ، كوحوش الحيوانات ، فلا تستأنس بأهلها .

واعلم أنى أجد كثيراً من الصحابة انتشروا فى الأرض ، ولما حضر أجلهم رجعوا إلى المدينة وماتوا بها .

باب " الإيمان يأرز إلى المدينة " ، ولم أزل أتفكر ما وجه الشبه بين الدين والحية حتى شبه بها ، فرأيت فى " حياة الحيوان " أن من خصائص الحية الرجوع إلى جحرها ، ولو قطعت الصحارى والبرارى ، وهذا هو حال الدين ، يأرز إلى المدينة ، مع انتشاره بين خوافق السماء والأرض .

باب " لا يدخل الدجال المدينة " الخ ، قوله: [لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال] الخ ، واعلم أن فى بعض الروايات : ولا الطاعون إن شاء الله تعالى . فكلمة الاستثناء تتعلق بالطاعون فقط ، لا بالدجال ، فان الشقى الدجال لم يدخلها ، ولن يدخل حتى يلج الجمل فى سم الخياط ، فان اطلعت فى لفظ على كلمة الاستثناء مع عدم دخول الدجال أيضاً ، فاعدده من تقديم الرواة ، وتأخيرهم ، وهى بالحقيقة بالطاعون .

قوله : [لها يومئذ سبعة أبواب] ، والمدينة لم يكن لها سور فى زمن النبى ﷺ حتى بناه السلاطين ، وهى يومئذ لها سبعة أبواب ، كما أخبر بها الصادق المصدوق ﷺ .

قوله : [رجل هو خير الناس] قال المحدثون : إنه الخضر عليه السلام ، وعندى هو رجل آخر من الصالحين ، ولى عليه قرائن .

قوله : [فنزلت ﴿فما لكم فى المنافقين فئتين﴾] الخ . واعلم أن قصة نزول الآية قصة على حدة ، ليس فيها قول النبى ﷺ : إنها تنفى الدجال ، الخ ؛ والرواى جمع بينهما . وأوهم نفى هؤلاء المنافقين عنها ، مع أن كثيراً منهم ماتوا بالمدينة ، والتفصيل أن النبى ﷺ لما خرج لغزوة أحد رجع أناس ممن صاحبوه ، وكانوا منافقين ، فاختلف الصحابة فيهم ، فقال بعضهم : نقتلهم . وقال آخرون : لا نقتلهم . فنزلت الآية ﴿ فما لكم فى المنافقين ﴾ الخ ، فالقصة كانت هذه . ولم يقل النبى ﷺ

فيها : المدينة تنفى ، الخ ، مع أن الراوى ذكره فيها ، فأوهم أن النبي ﷺ أراد منه أن المدينة لا تترك هؤلاء أن يسكنوا بالمدينة ، بل تنفيهم ، مع أن كثيراً منهم ماتوا بها : وحاصل الجواب أن هذا القول لم يصدر منه فى تلك القصة ، وفى هؤلاء المنافقين ، وإنما جمع الراوى بينهما من تلقائه . فاعلمه .

باب - قوله : [يرفع عقيرته] الخ ، وهى فى الأصل صوت الجرح ، ثم استعمل فى صوت الجريح ، ثم فى الصوت مطلقاً ،

قوله : [شامة ، وطفيل] ، وفى كتب " غريب الحديث " إنا كنا نراهما جبلين ، ثم تبين أنهما عينان ، قاله الخطابى [1] -

قوله : [ماء آجنا] أى ماء متغيراً متعفناً ، فدل على أنهم أيضاً كانوا عارفين بأصول الصحة .

قوله : [عن عمر قال : اللهم ارزقنى شهادة فى سبيلك ، واجعل موتى ببلد رسولك [2]] .

هذا آخر كتاب المناسك ، والحمد لله على ما أنعم

(١) قلت : وفى تذكرة عندى عن الشيخ بعكسه ، وهكذا يقع التقديم والتأخير فى الكتابة ، ومن جبل على الطعن لا يراعيه ، فيرمى به الشيخ ، مع أنه يكون من الكاتب ، ثم يظن أنه من المحققين ، مع أنه حرم عن التمييز بين خطأ الشيخ ، والكاتب ، فهداه الله . ولكن يا أخى عليك أن تأخذ بما صفا ، ودع ما كدر ، ولا تعجل بأخذ زلات الناس ، فإنه غرور لا خير .

(٢) وأقول : اللهم هذه دعوة مستجابة من خليفة خليفة حبيبك النبي الأمى ، فأنا أيضاً أدعوك بها ، فاستجب لى . ولا تجعلنى أشقى خلقك . اللهم اجعل حبك أحب الأشياء إلى ، واجعل بلد رسولك أحب البلاد إلى ، ولا تمتنى حتى أكون بها ، فإنها بلدة يحبها رسولك ، وتحبها لرسولك ، وأنا أحبها لحبك إياها لرسولك ، وحب رسولك إياها . فتوفنى وأنا بها فقد أممتك برجائى فلا تخيبنى ، اللهم هذه دعوة راج ، دعاك بها ، فاقبلها فإنك قدير ، وتيسير كل عسير عليك يسير ، بحرمة سيد الأنبياء البشير النذير ، وآله الأزكى والأطهر من الماء النمير . استجب لى يا خبير يا بصير ، آمين آمين آمين .

كتاب الصوم

تفسير آيات الصيام

قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون، أياما معدودات﴾ ذهب عامة المفسرين إلى أن تلك الآيات نزلت فى شهر رمضان، وعندى لا مساس لها برمضان، وإنما هى فى الأيام البيض وعاشوراء، وكانت فريضة قبل رمضان، ولذا قال: ﴿أياما معدودات﴾ فتعبيره بالأيام أدل وأصدق على تلك الأيام من رمضان، كما يشهد به الذوق الصائب، ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر، فعدة من أيام أخر﴾ أى من لم يصم تلك الأيام لمرض أو سفر، فعليه أن يقضيها من غير تلك الأيام، ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾، وفى قراءة ـ يطوقونه ـ وهذا الحكم أيضاً يتعلق بالأيام البيض، ولا تعلق له برمضان، يدل عليه ما أخرجه أبو داود فى حديث أحوال الصلاة والصيام عن معاذ، قال: فان رسول الله ﷺ كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، ويصوم يوم عاشوراء، فأنزل الله ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون، أياما معدودات، فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر، وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ فكان من شاء أن يصوم صام، ومن شاء أن يفطر ويطعم كل يوم مسكيناً أجزأه ذلك، فهذا حول، فأنزل الله ﴿شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فثبت الصيام على من ثبت الشهر، وعلى المسافر أن يقضى، وثبت الطعام للشيخ الكبير والعجوز اللذين لا يستطيعان الصوم، اهـ. فهذا نص فى أن تلك الآيات فى حق الأيام البيض، وإنما افترض صيام رمضان من قوله: ﴿شهر رمضان﴾ الخ، ومن ههنا ظهر وجه قوله: ﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ فان تلك الصيام كانت فى الأمم السالفة أيضاً، بخلاف رمضان، وحينئذ لا حاجة إلى التأويل فى آية الفداء، كما قال قائل. بحذف حرف النفى، أى معناه لا يطيقونه؛ قلت: وهو سفسطة، فانه يوجب رفع الأمان عن الكلام، حيث يتعذر الفرق بين المثبت، والمنفى، أو يتعسر، فانا لا ندرى أمثبت هو أم منفى، فاذا حكمنا بكونه مثبتاً ربما أمكن أن يكون منفياً بتقدير ـ لا ـ فاذن لا يمكن الجزم بكونه مثبتاً أو منفياً، وهو كما ترى، وحاشا النحاة أن يتكلموا بمثله، وإنما ذكروا تقدير حرف النفى فيما إذا كان جواب القسم فعلا مضارعا مثبتاً، ولا يكون هناك من طلائع القسم،

كما فى قوله تعالى : ﴿ تالله تفتأ تذكر يوسف ﴾ أى لا تفتأ ، وليس هٰهنا شىء منهما ، ثم هذا أيضاً ليس بمرضى عندى ، وإنما يؤخذ النفى فى الصورة المذكورة من صورة الإكفار ، لا أنها محذوفة ، فيذكرون الفعل مثبتاً ، ويؤخذ منه النفى بصورة الإكفار ، فان المراد منه النفى ، ولو تنبه النحاة على محاورة اللغات الأخرى لتركوه على أصله ، ولم يذهبوا إلى التقدير ، فان التقدير بمثله يمحق بهاء الكلام ، ورواءه ، سيما فى قوله : ﴿ يطيقونه ﴾ فانه مستبشع جداً . ثم إنهم تعلموا هذا الجواب من "الكشاف" ، ولم يدركوا مراده ، فحرفوه إلى ماترى ، قال الزمخشرى ماحاصله : إن فعل الإطاقة بمادته لا يستعمل إلا فيما يتعذر أو يتعسر ، فانك تقول : إنى أطيق أن أحمل هذا الحجر الثقيل ، أو أن أسرد فى الصيام ، أو أن أصلى الليلة كلها مثلا . ولا تقول أبداً إنك تطيق أن ترفع اللقمة إلى فيك ، أو هذا القلم إلى أذنك ، أو نحو ذلك مما لا عسر فيه .

إذا علمت هذا ، فاعلم أن الله تعالى لما ذكر الذين يطيقون الصيام علمنا أنهم هم المعذورون الذين تعذر عليهم الصيام[1] ، أو تعسر إلا بشق الأنفس ، وكأنهم سلبت عنهم الطاقة ، فنفى الطاقة مراد بهذا الطريق . لا أنه ذهب إلى تقدير حرف النفى ، فانه لا يقوله عاقل . فكيف بمن كان فرداً فى البلاغة . وإذن حاصل الآية أن الفدية أيضاً كانت مشروعة يومئذ ، بشرط أن يشق عليهم صيامها ، فكانت الفدية فى تلك الأيام ، فنقلوها إلى رمضان ، ثم تأولوا بكل نحو . نعم يخالفه ماعند البخارى عن سلمة بن الأكوع : ص ٢٦١ ، فانه يدل على أن الفدية كانت فى رمضان فى أول الإسلام ، ثم نسخت : قلت : إن وقع التعارض بين معاذ ، وسلمة ، ولم يرتفع ، فاتباع معاذ أولى . فانه كان أعلم بالحلال والحرام ، بنص الحديث ، ولا نبالى فى كون حديثه فى أبى داود بعد صحته ، وكون حديث سلمة عند البخارى ، وإنما ينحصر الترجيح باعتبار الأسانيد فقط . عند من لا يراعى الوجوه الأخر ، وقد نبهناك فيما أسلفنا أن الأسانيد طرق لتمييز كلام النبى ﷺ من غيره فقط ، ولولا ذلك لما عبأنا بها ، فالطريق أن لا يعض بها حتى تفضى إلى ترك كثير من الأحكام ، فاذا صح الحديث ، فليضعه على الرأس والعين . وليعمل به ، على أنه يمكن تأويله أيضاً ، بأن يقال : إنه كان ذلك حكم رمضان [illegible] الهجرة وبعدها بنحو سنة ونصف ، فلما فرض رمضان فى الثانية ، ونزل قوله تعالى :

(١) [illegible] ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾ : قال الذين يتجشمونه ، ولا يطيقونه - يعنى إلا بالجهد - الحبلى ، والكبير ، والمريض ، وصاحب العطاس ، اه : ص ١٤٤ - ج ٣ " مشكل الآثار " ، وعن سعيد بن جبير أن ابن عباس كانت له جارية ترضع ، فجهدت فقال لها : أفطرى ، فإنك بمنزلة الذين يطيقونه . اه . قلت : والعطاس - بالسين المهملة - وهو داء يكون فى الصبيان .

﴿ شهر رمضان ﴾ الخ، نسخ ذلك ، لا يقال : ينبغي التناسب بين العلة ، والحكم ، مع أن الفدية لا ترتبط بوصف الطاقة ، لأنا نقول : معناه ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾ ولم يصوموا ﴿ فدية طعام مسكين ﴾ ، إنما حذف المعطوف لكونه غير مرضي عند الله ، فان المطلوب هو الصيام ، فاذا كرهه صفح عن ذكره أيضاً .

قوله : [فمن تطوع خيراً فهو خير له] ، أي فمن زاد في الطعام على قدر الواجب فله في ذلك فضل ، إلا أن الفضل كل الفضل في الصوم ، وإن جازت الفدية أيضاً ، ولذا قال : ﴿ وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون ، شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ﴾ إلى قوله : ﴿ فليصمه ﴾ ومن هٰهنا بدىء ذكر رمضان وافتراضه ، كما علمت ﴿ ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ ، كرره لئلا يتوهم نسخ الحكم بالقضاء ، بنسخ الأيام البيض ، فصرح بأن المريض والمسافر على رخصتهما كما كانا قبل افتراض رمضان ، ولم يذكر الافتداء في رمضان ، لأنه كان حين كانت الفريضة الأيام البيض ، وبهذا اندفع التكرار المستبشع في نظام واحد .

واعلم أن النسخ عند السلف أكثر كثير ، وذلك لأنهم أطلقوه على تقييد المطلق ، وتخصيص العام أيضاً ، فكثر النسخ عندهم لامحالة ، ثم جاء المتأخرون من الأصوليين ، فنقحوه ، وقالوا : إن النسخ عبارة عن رفع المشروعية ، فقلّ عندهم بالنسبة إلى السلف ، حتى إن السيوطي صرح في " الإتقان " بنسخ إحدى وعشرين آية فقط ، ثم جاء قدوة المحققين الشاه ولي الله فحققه في ستة آيات فقط ، وفسر سائر الآيات بحيث صارت محكمة ، ولم تفتقر إلى القول بالنسخ ، ومن هٰهنا فليفهم معنى التفسير بالرأي ، أما رأيت أنهم كيف فسروها من آرائهم ، حتى إن بعضهم جعلوها منسوخة ، وآخرون محكمة ، ثم لا يكون هذا عندهم تفسيراً بالرأي . فالذي يمكن في بيان مراده - وإن لم يكن وافياً - هو أن تحريف الكلم عن مواضعها ، وبيان مرادها حتى يوجب تغييراً لعقيدة السلف ، هو الذي يعبر عنه بالتفسير بالرأي ، وإلا فان كنت عارفا باللغة ، وبالأدوات التي لابد منها لبيان مراد القرآن ، فلك أن تفسره بما رأيت ، مالم يؤد إلى تغيير في عقيدة ، أو تبديل في مسألة مُسَلمة .

هذا ، فاذا رأيت أنهم سلكوا هذا المسلك أنكرت النسخ رأساً ، وادعيت أن النسخ لم يرد في القرآن رأساً ، أعني بالنسخ ، كون الآية منسوخة في جميع ماحوته بحيث لا تبقى معمولة في جزئي من جزئياتها ، فذلك عندي غير واقع ، وما من آية منسوخة إلا وهي معمولة بوجه من

الوجوه ، وجهة من الجهات ، وإليه أشار معاذ (١) فى آخر حديثه المار بقوله : وثبت الطعام فى الشيخ الكبير . الخ ، أى إن حكم الفدية فى حق هؤلاء إنما هو تحت هذه الآية ؛ قلت : والفدية عندنا باقية فى ست مسائل . ذكرها الفقهاء .

وبالجملة إن جنس الفدية لم ينسخ بالكلية ، فهى باقية إلى الآن فى عدة مسائل ، وليس لها مأخذ عندى غير تلك الآية ، فدل على أنها لم تنسخ ، بمعنى عدم بقاء حكمها فى محل ونحوه ، وقد فسرنا بقية الآيات أيضاً ﴿ ولتكبروا الله على ما هداكم ﴾ الخ ، إشارة إلى تكبيرات العيدين ، ونقل الطحاوى عن السلف أنهم كانوا يجهرون بالتكبير فى عيد الفطر أيضاً ، وإن لم يكن فى كتب الفقه ، فاحتوت الآية على ما فسرناها على الحكم فى الأيام المعدودات ، وبيان الرخصة فيها بالفدية ، ومسألة المريض والمسافر ، وافتراض رمضان ، وبقاء الرخصة للمريض والمسافر ، مع عدم بقاء الفدية للمطيق ، وسنة التكبير عند الذهاب إلى المصلى ، أو مطلقاً ، فاحفظه ، فان المفسرين أطالوا الكلام فيها . فانه أشكل عليهم حكم الفداء للمطيق ، وتكرار الآية ، فاضطروا إلى التوجيهات ، وفيما قررنا لك غنية عنها .

قوله : [فأخبره ﷺ بشرائع الإسلام] قد مر الكلام فيه فى " كتاب الإيمان " مبسوطاً ، فراجعه .

باب " فضل الصوم " قوله : [الصيام جنة] ، ويتضح مراده بما رواه ابن حبان فى " صحيحه " ، وأحمد فى " مسنده " أن الميت إذا أقبر فى حفرته تأتيه الصلاة عن يمينه ، والصيام عن شماله ، والقرآن من قبل رأسه ، والصدقة من رجليه ، الخ (بالمعنى) ، وحينئذ تبين أن كونه جنة ليس بمعنى الحافظ فقط . فان الصلاة أيضاً تحفظه ، فلم تظهر فيه خاصة ، بل بمعنى أنه يكون وقاية له من العذاب ، ويكون فى شماله ، كما أن الجنة تكون فيها ، فكأنه يتمثل جنة له ، وجعله عند مسلم ضياء ، فلم تنكشف منه تلك الحقيقة ، والأرجح عندى لفظ الترمذى ، والبخارى إن الصوم جنة ، وهذا الذى يؤدى خاصته ، وحقيقته ، فعليه الاعتماد ، وإذن تكون الصلاة كالبرهان على إيمانه ، لأن البرهان يكون فى اليمين ، فهى كالشاهد للمدعى ، وكالسيف للبارز ، أما الصيام فهو كالحلف للمدعى عليه ، والجنة للقرين يفيد الاتقاء ، وبراءة الذمة ، وحينئذ تبين أن كون الصلاة برهاناً ، والصيام

---

(١) وعند الطحاوى فى " مشكله " ص ١٤٣ - ج ٣ عن ابن عباس يقول : ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ ليست بمنسوخة ، هو الشيخ الكبير ، والمرأة الكبيرة ، لا يستطيعان أن يصوما ، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً ، اهـ . وهكذا قال ابن العربى فى " العارضة " ص ٢٣٨ - ج ٣ .

جنة ليس جزافاً، ومجازاً بنوع تخيل فقط ، بل الصلاة أولى أن تسمى بالبرهان ، والصيام بالجنة للمعنى المختص بهما ، فراعه ، ولا تعده تافهاً ، فان الحديث قد أدى فيه سراً عظيما . وعند النسائى : الصوم جنة مالم يخرقها ، أما قوله : « فان امرؤ قاتله ، أو شاتمه، فليقل : إنى صائم » مرتين ، فهو صورة لحفظ صومه ، لئلا يخرق مجنه ، وهذا القول إما بالقلب ، أو اللسان .

قوله : [فلا يجهل] الجهل قد يكون مقابلا للعلم ، وقد يكون مقابلا للحلم ، ويصح بالمعنيين .

قوله : [لخلوف فم الصائم] ، لا دليل فيه للشافعية على كراهة السواك بعد الزوال ، كما أنه لا دليل فى حديث وزن ماء الوضوء على كراهة استعمال المنديل ، فانه يوزن حيث كان ، وهو مختار المصنف ، كما يتضح من تراجمه ، وإليه مال النسائى ، ولعله تعلمه من شيخه ، فترجم بالرخصة فى السواك بالعشى .

قوله : [الصيام لى وأنا أجزى به] الخ ، قد مر تحقيق معناه مبسوطاً .

وحاصله أن الحديث له عدة سياقات ، ففى لفظ : كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف ، قال الله عز وجل : إلا الصوم فانه لى ، وأنا أجزى به ، وعند البخارى فى آخره : لكل عمل كفارة ، والصوم لى ، وأنا أجزى به ، وفى لفظ كل عمل ابن آدم له إلا الصوم ، فانه لى ، وأنا أجزى به . (١)

والجملة المذكورة : الصوم لى ، الخ ، وقعت فى كلها محل الاستثناء ، فينبغى أن يراعى حال ماقبله أيضاً ، والذى ظهر لى أن هذه القطعات كلها صحيحة ، وليست من باب الرواية بالمعنى ، بل من باب حفظ كل مالم يحفظه الآخر ، والترتيب الصحيح مافى السياق الآخر ، وقد نبهناك مفاد جملة السياق ، ومافيها من التغاير ، فيما مر ، أما وجه اختصاص الصيام بكونه له دون سائر العبادات ، فهو ما عند البخارى فى نفس الحديث ، وهو أنه يدع طعامه وشرابه وشهوته من أجلى ، وهذا مما لا يتحقق بالذات إلا فى الصوم ، أما الصلاة ، فان منعت عنها أيضاً لكنها لا توجب فواتها ،

---

(١) وفى تقرير الشيخ عند الفاضل عبد العزيز أنه تبين لى أن الاستثناء فيه مدرج ، فلا أتعرض إلى الإيرادات التى ترد بعد لحاظ الاستثناء المذكور ، نعم أذكر وجهاً لكون الصوم له تعالى دون سائر العبادات ، وقد قرأه بعضهم : وأنا أُجزى به ، مجهولا ، وحينئذ يكون كناية عن رؤيته تعالى ، وقد نظمه الشيخ يعقوب الكشميرى تلميذ التلميذ للعارف الجامى ، وتلميذ الحافظ ابن حجر المكى الشافعى . فى الحديث (جودر روزه إمساك ازماسوا است ، جزائش أكرحق بود خودسرا است) ، انتهى تعريبه ، وقد مر تفصيل الكلام .

فان لك أن تأكل وتشرب شرابك ، وتخالط حليلتك بعدها ، بخلاف الصيام ، فانه يستلزم الفوات نهاراً ، فهذا معنى فى الصوم ليس فى غيره .

باب " الصوم كفارة " ، وفى هذا الحديث تصريح بأن الصوم أيضاً يؤخذ فى الكفارة ، إلا أن الظاهر أن هذه حقوق العباد . فلعله لا يؤخذ فى حقوق الله تعالى .

باب " الريان للصائمين " ، واعلم أن فى الجنة أبواباً باعتبار الأعمال ، فمن يعمل فى الدنيا عملا ، يدخل الجنة من باب ذلك العمل ، ومراد الحديث بيان قدر العمل الذى يصلح به للدخول فى الجنة ، فعينه الشارع أن العبد إذا أتى من جنس ذلك الفعل مرتين صلح للدخول فيها ، فكان ذلك ميزانا للدخول ، ومن هٰهنا ظهر وجه إنفاق الزوجين ، كما سيجىء . (١)

قوله : [من أنفق زوجين فى سبيل الله نودى من أبواب الجنة] والمعنى فى إنفاق الزوجين الفرق بين العادة والعبادة ، فانه إذا أنفق شيئاً مرة ، لم يدل على أنه أنفقه عادة ، فاذا أنفقه ثانياً علم أن من عادته الإنفاق ، فاعتبر به ، وعدّت له عبادة ، ثم إن الإنفاق مرتين وإن لم يدل على كونه عادة له فى نفس الأمر ، إلا أنه اكتفى به رحمة على عباده ، فكأنه إذا تكرر عنه الفعل ، فقد دخل فى حد العادة ، والمرء إذا اعتاد الإنفاق فى سبيل الله تأكدت جهة عبادته ، فانه يدل على الاعتياد بها ، فيحصل له الأجر تاما ، ومن هٰهنا ظهر وجه كونه ميزاناً للدخول فى الجنة .

قوله : [فهل يدعى أحد من تلك الأبواب] الخ ، واعلم أن من كان فيه خصوصية ظاهرة فى عمل ، فهو اليوم أيضاً كثير ، أما من كان جامعاً للخصائص ، ومبارزاً فى كل ميدان ، فذلك قليل ، أو أقل قليل . فهذا الذى أراده أبو بكر ، والله تعالى أعلم بالصواب .

---

(١) قلت : ويفسره ما عند النسائى عن أبى ذر ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من عبد مسلم ينفق من كل مال له زوجين فى سبيل الله ، إلا استقبلته حجبة الجنة ، كلهم يدعوه إلى ما عنده » ؛ قلت : وكيف ذلك ؟ قال : إن كانت إبلا فبعيرين ، وإن كانت بقرة فبقرتين ، اه ؛ وقال الحافظ التوربشتى : فسر قوله : زوجين بدرهمين ، أو دينارين ، أو مدين من طعام ، وبما يضاهى تلك الأشياء ؛ قلت : ويحتمل أن يراد به تكرار الإنفاق مرة بعد مرة ، ففسر الإنفاق بما ينفقه ، لأنه إذا أنفق درهما فى سبيل الله . ثم عاد فأنفق آخر يصير زوجين ، ومعنى الكلام الإنفاق بعد الإنفاق ، أى يتعود ذلك ويتخذه دأبا ، انتهى . من باب فضل الصدقة من " شرح المصابيح " ؛ قلت : وهذا الثانى هو الذى أراده الشيخ رحمه الله تعالى ، والله تعالى أعلم .

باب " هل يقال : رمضان أو شهر رمضان " الخ ؛ ترجم ناظراً إلى حديث ضعيف ، ورد فى النهى عنه لاتقولوا : رمضان ، فانه من أسماء الله تعالى (بالمعنى) فيضاف إليه لفظ الشهر ، لدفع الالتباس ، ووسع فيه المصنف لضعف الحديث ، هكذا قالوا ، وعندى تركه المصنف على اللغة ، صرح ابن الحاجب أن الشهر لايضاف إلا إلى ماقبله راء ، وهو رمضان ، والربيعان ، ولا يجوز فى غيرها .

لاتضيف لفظ شهر بشهر * إلا الذى فى أوله راء

قوله : [وسلسلت الشياطين] وعند الترمذى مردة الجن ، فلا يلزم تسلسل الجميع ، على أن وقوع المعاصى لاينحصر على الشياطين ، فان نفس المرء أكبر أعدائه ، على أنه لاريب فى أن كثرة الطاعات ، وقلة المعاصى مشاهد فى هذا الشهر المبارك ، وكان عثمان يعطى وظيفة شهرين فى هذا الشهر ، وراجع له " الطحاوى " ، فلا إشكال .

باب " من لم يدع قول الزور " - قوله [من لم يدع قول الزور والعمل به ، فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه] ، وهو من باب الاختلاف فى الوظائف ، فلا صوم له باعتبار وظيفة الحديث ، ولا قضاء عليه باعتبار وظيفة الفقيه ، لما قامت عنده من الدلائل أن النبى ﷺ لم يأمره بالإعادة ، فلا تناقض بينهما ، فاعلمه .

باب " الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة ، فانه له وجاء " [الوجاء] رض عروق [illegible] إخراج الخصيتين .

باب " قول النبى ﷺ : « إذا رأيتم الهلال فصوموا » " الخ - قوله : [من صام يوم الشك ، فقد عصى أبا القاسم] الخ ، والمشهور أنه مكروه عند مالك ، وأبى حنيفة ، والشافعى ، ومستحب عند أحمد ، واستدل أحمد بآثار كثيرة رويت عن الصحابة فى هذا الباب أنهم كانوا يصومون يوم الشك ، وتمسك الجمهور بما روى عن عمار ، وسلك فيه مسلكا آخر ؛ قلت : ينبغى أن يعد أبو حنيفة مع أحمد لا مع الجمهور ، كما قرروا ، وقد صرح صاحب " الهداية " باستحباب الصوم عنده للخواص ، وعن أبى يوسف أنه أفتى الناس بالفطر ، مع أنه كان صائماً بنفسه ، كما فى " البحر " ، فاذا ثبت أن الصوم مستحب عندنا أيضاً ، فلا علينا أن نقول : إن الحنفية مع أحمد ، وحينئذ لاترد علينا الآثار التى تدل على استحباب هذا الصوم ، وتنقلب حجة لنا بعد ما كانت حجة علينا ، بقى حديث عمار ، فهو محمول على ماإذا شك الناس فى الصحو بلا وجه وجيه ، قال ابن تيمية : إن يوم الشك ليس هو يوم الغيم ، فانه يستحب فيه الصوم ، وإنما هو يوم تردد فيه الناس بلا وجه وجيه ،

فالحاصل أنى اقتديت بالصحابة الكرام ، فى استحباب صوم يوم الشك فى الغيم ، فان يوم الشك عندنا يوم غيم . التبست فيه الغرة ، فقلت : يستحب فيه الصوم ، واقتديت بالحديث فيما إذا كان الشك بلا وجه وجيه ، وبهذا الطريق حصل الائتساء بالصحابة ، والعمل بالحديث كلاهما ، وبعبارة أخرى أن يوم الشك عندنا يوم غيم التبست فيه الغرة ، وصومه مستحب عندنا للخواص ، وهم الذين لهم تمييز فى النية ، وإن كان مكروها للعوام ، فجعل عامتهم الكراهة أصلا ومذهباً ، واستثنوا منه الخواص ، وجعلت هؤلاء أصلا ، والعوام مستثنى عن حكمهم ، فهذا تغيير فى التعبير لا غير ، وحينئذ لا ترد علينا الآثار ، وهذا كما غيرت تعبيرهم ، إلى أن للمدينة حرما ، إلا أن أحكامه ليست كأحكام حرم مكة ، فلم ترد علينا الأحاديث التى فيها صدع بكون الحرم للمدينة أيضاً ، فهكذا قلت فى صوم يوم الشك أيضاً ، لأنه لما كان مستحباً للخواص على المذهب ، فلا بدع فى أن نقرر مذهبنا بالاستحباب . ثم نجعله مكروهاً للعوام ، لئلا ترد علينا تلك الآثار ، بقى الحديث المرفوع ، فلنا أن نحمله فيما إذا شك الناس فى يوم الصحو ، وهو يوم الشك عند ابن تيمية .

قوله : [« فان غم عليكم فاقدروا له »] فالفطر والصوم عندنا يدور بالرؤية حقيقة ، أو بما فى حكمها المعتبر شرعا . ولا عبرة عندنا بالتقويم ، واعتبره أحمد ، وعلى هذا قلنا : إن معنى قوله : « فاقدروا له » ، أى أكملوا عدته ثلاثين ، كما فى الرواية الأخرى ، وقال أحمد : معناه اعملوا بالتقويم ، قلت : وقال ابن وهبان بعبرة التقويم أيضاً ، إذا كان حسابه صحيحاً لا يخطىء عما فى الخارج .

قوله : [آلى من نسائه] الخ ، وهو إيلاء لغوى ، وكفارة النبى ﷺ لم تكن لإيلائه ، فانه بر فيه ، ولم يحنث ، وإنما كان عن تحريم العسل ، وهو يمين عندنا ، فان قلت[1] : كيف آلى النبى ﷺ من نسائه شهراً مع النهى عن مهاجرة مسلم فوق ثلاث ؟ قلت : كانت أزواجه ﷺ تسعة ، والمهاجرة بكل منهن ثلاثاً بالترتيب ، كانت ركيلة ، فهاجر كلهن بهذا الحساب معاً ، فحصل بضرب الثلاثة فى التسعة شهر .

قوله : [الشهر يكون تسعاً وعشرين] أى قد يكون تسعاً وعشرين ، ولهذا قدم الشهر ، وراجع " دلائل الإعجاز " من فوائد تقديم المسند .

باب " شهرا عيد لا ينقصان " قال أحمد فى " تفسيره " : أى لا ينقصان معاً فى سنة

(١) وفى تقرير الفاضل عبد العزيز أن الشيخ ابن الهمام صرح بجواز المهاجرة فى أقل من مدة الإيلاء ، فاسترحنا عن الجواب : قلت : وقلبت الأوراق من هذا الباب فلم أجده فيه . ولعله من سبقة القلم ، أو من خطأ نظرى . فليطلبه من "باب القسم" .

واحدة ، فان نقص هذا تم هذا ، وإن تم هذا نقص هذا ، ورد عليه الطحاوى[1]، وقال : هو خلاف الواقع ، فانه وقع مرة نحوه فى عهده، فنقص كلاهما معاً ؛ قلت : وحينئذ يحمل قول أحمد على الأكثر . وقال إسحاق : معناه لاينقصان بحسب الأجر ، فالشهر الناقص منهما كالتام منهما ، ويرد عليه أن هذا معقول فى رمضان ، لأن وظيفة الصيام تستوعبه ، فيمكن أن يكون تسع وعشرون منه كالثلاثين فى الأجر ، إلا أنه لا يعقل فى ذى الحجة ، فانه لا عبادة فى النصف منه ، نعم يصح عند مالك، لأن الأضحية عنده جائزة إلى آخر الشهر فى رواية ، وقال السيوطى : إن الأشهر أوتار وأشفاع . فالأوتار منها تكون تسعاً وعشرين ، والأشفاع ثلاثين ، هكذا عند علماء الحساب . وأما ما يوجد خلافه ، فهو من الخطأ فى الرؤية ، فكأن النبى ﷺ أخبر بما فى الواقع ، لا أنه ذكر حكما شرعياً ، فلا يمكن أن ينقص شهر رمضان، وذى الحجة كلاهما ، فان الأول من الأوتار ، والثانى من الأشفاع ، فلابد أن ينقص الأول ، ويتم الثانى ، فصح قوله : « شهرا عيد لاينقصان » ؛ قلت : وراجعت له الزيج ، فتبين منه أن الأشفاع والأوتار من مصطلحاتهم باعتبار فنهم . فاعتبروها ناقصة وتامة . بحسب موضوعهم ، لا أنها كذلك عندهم فى الخارج ، والواقع ، ثم إن ستة أشهر تكون تسعاً وعشرين ، وستة منها ثلاثين عند علماء الحساب . ولا يشترط عندهم التوالى ، ويمكن أن تتوالى ثلاثة أشهر منها ناقصة ، وحينئذ جواب السيوطىُ ، كما ترى .

وقد أجاب عنه الطيبى أيضاً ، وأجاد ؛ وحاصله أن العيد من ذى الحجة ، وإن كان فى العاشرة خاصة ، إلا أنه اشتهر فى العرف وصف هذا الشهر كله بالعيد ، وإن لم ندرك وجهه ، وهذا كما أن عيد الفطر فى أول يوم من شوال ، إلا أنه نسب إلى رمضان لمناسبة ، فعدّ رمضان أحد شهرى عيد ، فكما أن كون يوماً من شوال عيداً تناول الشهر كله ، كذلك صار ذو الحجة كله عيداً بيوم واحد[2] :

---

(۱) قال الطحاوى فى "مشكله" ص۲۱۰ - ج ۱ : حدثنا إبراهيم بن أبى داود ثنا فروة بن أبى المعراء ثنا القاسم بن مالك المزنى عن عبد الرحمن بن إسحاق عن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شهر حرام ثلاثون يوما وثلاثون ليلة ، فكان هذا عندنا ليس بشىء ، إذ كان عبد الرحمن بن إسحاق لا يقاوم خالد الحذاء فى إمامته فى الرواية ، ولا فى ضبطه فيها ، ولا فى إتقانه لها ، وأيضاً كان العيان قد دفع ذلك ، وبالله التوفيق .

(۲) قلت : ولا أدرى بالضبط ماذا ألقى علينا الشيخ من مراد الطيبى ، وماذا كتبت . فرأيت أن أنقل عبارته من نسخة قلمية ، مع سقط فيها من الناسخ ، وهذا نصه : " قيل : فيه وجوه ، فمنهم من قال : لا ينقصان معاً فى سنة واحدة ، حملوه على غالب الأمر ، ومنهم قال : إنه أراد تفضل العمل فى العشر من ذى الحجة فى الأجر والثواب من شهر رمضان ، ومن قائل ثالث : إنهما لا يكونان ناقصين فى الحكم . وإن نقصا فى العدد ، أى لا يعترض فى قلوبكم شك إذ صمتم تسعة وعشرين يوماً . وأن يقع فى يوم الحج

قلت : إن أخذت تماميتهما باعتبار الأجر ، فله وجه أيضاً ، أما فى رمضان فظاهر ، وأما فى ذى الحجة فلأن العبادة فى العشر منها منصوص ، وما علم بعد السبر أنها هى التكبير ، والصيام ، وأما للحاج

خطأ لم يكن فى نسككم هو نقص ، أقول : وظاهر سياق الحديث فى بيان اختصاص الشهرين عزيمة ليست فى سائرها ، وليس المراد أن ثواب الطاعة فى سائرها قد ينقص دونهما ، فينبغى أن يحمل على الحكم ؛ ورفع الجناح ، والحرج مما عسى أن يقع فيه خطأ فى الحكم لاختصاصهما بالعيدين ، وجواز احتمال الخطأ فيهما ، ومن ثم لم يقل : شهر رمضان ، وذى الحجة " ، انتهى . فليصحح الناظر عبارته ، ثم ليمعن النظر فى مراده ، والذى فهمته من ظاهر عبارته أن فى الشهرين معنى ليس فى غيرهما ، وهو العيدية ، وربما يقع فيها الخطأ عند اختلاف الأهلة ، فنبه على أن هذين الشهرين لا ينقصان أجراً ، وإن وقع الخطأ فيهما ، وهو الحكم فى سائر الأشهر ، إلا أنه خصص رمضان ، وذا الحجة بالذكر لاشتمالها على عبادة مخصوصة ، وعيد المسلمين والناس يتساءلون فيهما عن الأهلة ، وتذهب الأوهام إلى نقصان الأجر فيهما عند اختلاف الأهلة ، فالدخيل فى عدم النقصان هو العيدية ؛ ولعل هذا الذى أراده الشيخ مع بيان النكتة لكون رمضان وذى الحجة شهرا عيد ، والله تعالى أعلم . قلت : وقد تكلم عليه الطحاوى أيضاً فى "مشكله" ، ولعله أيضاً يؤول إليه مع بعض تغاير ، قال : فاحتجنا إلى معنى قوله : شهرا عيد لا ينقصان ، ماهو ؟ فوجدنا هذين الشهرين ، وهما رمضان ، وذو الحجة ، تبينان عما سواهما من الشهور ، لأن فى أحدهما الصيام ، وليس فى غيره من الشهور ، فكان موهوما أن يقع فى قلوب قوم ، أنهما إذا كانا تسعاً وعشرين نقص بذلك الصوم الذى فى أحدهما ، والحج الذى فى الآخر عما يكونان عليه إذا كانا ثلاثين ثلاثين ، فأعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهما لاينقصان ، وإن كانا تسعاً وعشرين ، غير ما يكون فيهما من هاتين العبادتين ، وأن هاتين العبادتين كاملتين فيهما ، وإن كان فى العدد كذلك ، ككمالها فيهما ، إذا كانا ثلاثين ثلاثين ، الخ ؛ قلت : ولكنه لم يظهر من كلامه معنى نقصان الحج ، إذا كان الشهر تسعاً وعشرين ، أما الصيام فى رمضان ، فظاهر ، وقد ظهر من كلام الطيبى أن الخطأ فيه يمكن أن يكون باعتبار يوم الحج ، والله تعالى أعلم بالصواب ؛ ثم ظهر من مراد الطيبى أن لهذين الشهرين خصيصة ليست لغيرهما من الشهور ، وهى العيدية ، فإنها فى هذين فقط ، وإذاً لابد أن يكون الحديث راجعاً إلى معنى المختص بهما ، وهو أن أوهام الناس إنما تتوجه إلى نقصان فى هذين ، لمكان العيدين فيهما ، فيزعمون ، لعلهم غلطوا فى عيدهم ، لمكان اختلاف الأهلة ، فهدام الشرع أن لا نقص فى هذين الشهرين ، وليس هذا النقص راجعاً إلى عدد الأيام ، بمعنى أن تسعاً وعشرين منهما يساوى ثلاثين فى الأجر ، بل إلى نقصان فى عيدهم ، فإذن هو على حد قوله صلى الله عليه وسلم ، عند الترمذى عن أبى هريرة مرفوعا ، قال : الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون ، قال الترمذى : وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث ، فقال : إنما معنى هذا : الصوم والفطر مع الجماعة ، وعظم الناس ، اهـ ؛ قلت : فالمعنى أن التردد ، وإجراء الوساوس فى " باب العيدين " غلط ، فنفى النقصان عن هذين ، على معنى عدم النقص فى نفس العيدية لا غير ، والله تعالى أعلم بمراد عباده .

فله ما وظف له فى تلك الأيام ، فاذا علمت أن أفضل عبادتها الصيام تبينت أن إطلاق العشرة لا يصح عليها ، فان الصيام وإن كان مستحباً فى تسعة منها ، لكنه فى العاشرة حرام . فما وجه إطلاق العشر؟ والذى ظهر لى أن الإمساك إلى الزوال ، - وهو وقت أكله من أضحيته - مستحب فى العاشرة أيضاً ، فهذا الصوم الناقص اعتبره الشرع تاماً ، فصح أن عاشرة ذى الحجة أيضاً لا تنقص عند الله تعالى ، مع نقصانها فى الحس ، ويعطى له أجر الصوم التام .

باب " لا يتقدم رمضان بصوم يوم أو يومين " ، وههنا حديث آخر : أخرجه الترمذى : « إذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا » ، وقد حمل الترمذى النهى فى الحديثين على النهى لحال رمضان ، ويرد عليه أنه لا يظهر على هذا التقدير لتخصيص يوم أو يومين وجه : قلت : وإنما أفرزه من حديث نصف شعبان لكونه كثير الوقوع ، فان أكثر ما يتقدمه الناس لحال رمضان يوم أو يومان ، فكأنه خصصه لمزيد الاعتناء به ، ولذا قال صاحب "الهداية": إن تقدمه بثلاثة أيام لا يكره ، فقصر النهى على اليومين ، ثم ذكر نكتته الشيخ سعد الله فى "حاشية العناية" إن الالتباس فى غرة رمضان لا يزيد على يوم أو يومين ، فلا يتقدمونه إلا بصوم يوم أو يومين ، يقصدون به أن لا يفوت عنهم من رمضان شىء ، ولما كان هذا الاحتياط لغواً [1] ، إلا أنهم أمروا أن يصوموا لرؤيته ويفطروا لرؤيته ، نهاهم عنه[2] . قلت : والنهى عندى فى الحديث الأول لمعنى شرعى ، وفى الحديث

---

(١) أخرج الطحاوى عن ابن عباس يقول : إنى لأعجب من الذين يصومون قبل رمضان ، إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه ، فأفطروا ، فإن غم عليكم ، فعدوا ثلاثين » " مشكل الآثار " ص ٢٠٩ - ج ١ .

(٢) قلت : ومن ههنا علمت ، أنه ليس مراد الترمذى من قوله ، لمعنى رمضان ، أو لحال رمضان : وحاصله على هذا التقدير أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن تقدم رمضان بيوم أو يومين ، لتعظيم رمضان ، وإذ هو ليس فى شىء من التعظيم شرعا ، فلا ينبغى له أن يتقدم رمضان بصوم ، والصواب أن مراد الترمذى منه أن يتقدم برعاية رمضان ، فإن التخليط فى الأهلة لا يكون إلا بيوم أو يومين ، ويشق على العامة أن يفوت عنهم صوم من رمضان ، فيتقدمونه بيوم أو يومين ، ليدركوا جميعه ، فأخبر أن هذا التقديم ليس بشىء ، وأمرهم بأن يصوموا لرؤيته ، ويفطروا لرؤيته ، وكم من فرق بين المعنيين ، فإن معنى التعظيم أن رمضان أمامك ، فتحب أن تعظمه وتستقبله بصوم يوم أو يومين ، تعظيما له ، بخلاف رعاية رمضان ، فإنه بالنظر إلى أن لا يفوت عنك صوم من رمضان ، فتحتاط فيه ، وتتقدمه بصوم يوم أو يومين لتستوفى جميع أيامه ، ولا تترك منها شيئاً ، فهذا هو الذى نهى عنه صاحب الشرع . والرعاية من قبله بدون أمر منه ، حمق وغباوة ؛ ألا ترى أنه لم يأمره إلا بالصوم عند الرؤية ، فإذا رأى الهلال

الثانى إرشاداً وشفقة فقط ، فان رمضان أمامه ، فليتأهب له ، وليترك الصيام لئلا يضعف قبل رمضان ، بخلاف الأول ، فان الناس اعتادوا به ؛ ويصومونه ، وهذا يوجب هدر حدود الشرع ، والتخليط بينهما ، فأحبّ أن يبقى الفرض متميزاً عن النفل ، فنهى عن صوم يوم أو يومين قبله .

وحاصله أن النهى عن التقدم بيوم أو يومين مؤكد ، بخلاف النهى عن الصوم من نصف شعبان ، فانه بالنظر إلى أهبته لرمضان ، وذلك لأن ليلة القدر ، وإن كانت فى رمضان، إلا أنه يعلم من بعض الروايات أنها فى النصف من شعبان ، والوجه عندى أنها فى رمضان ، نعم بعض متعلقاتها وتمهيداتها من نصف شعبان ، فيمكن أن يصوم أحد من نصف شعبان لهذا ، فنهاه شفقة ، ليستقبل شهر رمضان ، وإنما كان النبي ﷺ يصوم شعبان كله ، أو أكثره لتتمكن نساؤه بقضاء صيامهن ، قبل أن يهجم عليهن رمضان ، كما فى الحديث ، وههنا حديث ثالث فى النهى عن صوم يوم الشك ، وهو أيضاً يوجب التقدم فى بعض الصور ، نحو أن يظهر أن هذا اليوم كان من شعبان مثلا ، إلا أنا قلنا باستحبابه للخواص ، لأن هذا الصوم لمعنى صحيح ، فانهم فى غيم ، ويمكن أن يكون هذا اليوم من رمضان ، كما أنه يمكن أن يكون من شعبان ، لكن صوم يوم من شعبان أولى من إفطار يوم من من رمضان ، بخلاف الصوم لحال رمضان ، فان بناءه على الشك من جهة الوساوس فقط ، وليس بوجه وجيه ، فافترقا ، فلذلك نهى عن التقدم ، واستحب له صوم يوم الشك .

قوله : [إلا أن يكون رجل كان يصومه] الخ ، ووسع له صاحب "الهداية" أيضاً .

باب " قول الله عز وجل ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ﴾ " الخ ، أخرج البخارى فى حديث سهل بن سعد أن رجالا كانوا إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم فى رجليه الخيط الأبيض ، والخيط الأسود ، إلى قوله : فأنزل الله بعدُ: ﴿من الفجر﴾ ، اهـ. وهذا يدل على أن مافعله عدى بن حاتم لم يكن خطأ محضاً ، بل كان عليه العمل إلى زمان ، إلا أنه لم يبلغه النسخ ، فعمل به بعده أيضاً ، ولذا قال له النبي ﷺ ما قال ، هكذا قرره الطحاوى ، وسها من زعم أن

يصومه . فإن ظهر الاختلاط فى الأهلة يقضى يوماً عن رمضان ، إن فاته ، فهذا الذى عليه الشرع ، لا أن يتقدم بصوم يوم ، أو يومين ، ولذا أجازه لمن كان يعتاد صوم ذلك اليوم ، فإنه ليس صومه لرعاية رمضان ، بل من حيث كون عادته بالصوم فى ذلك اليوم ، فيصومه ، ولا يكره له ، أما من صامه للرعاية المذكورة ، فقط كره له ذلك ، وهذا هو الذى أراده صاحب الهداية ، وعليه تأتى نكتة الديرى ، أما على تقدير معنى التعظيم ، فلا تجرى فيه ما ذكره من النكتة ، هكذا أفاده شيخنا فى درس الترمذى ، وإنما خلطت فى هذا الموضع بين تقريره فى الترمذى ، والبخارى ، ورتبته من عندى ، وأوضحته من نفسى ، لكون ماضبطته من هذا المقام غير واضح ، وغير كامل ، فلا آمن من تحريف المراد ، والله تعالى أعلم .

قوله : ﴿من الفجر﴾ نزل فى واقعة عدى ، ثم هل المراد من التبين تبينه كل التبين ، أو نفسه ؟ فمن أراد الأول ذهب إلى جواز الأكل بعد الفجر ، كما فى ـ قاضى خان ـ إن الناسى لو أكل بعد الفجر فصومه تام ، وعامتهم إلى أن المراد هو الثانى ، فيفسد صومه بأكله بعد الفجر ، سواء تبين أولا ، أقول : ولا يمكن الفصل فيه ، لأنه من باب تعيين المراتب مع العمل باللفظ ؛ قلت : والذى ينبغى العمل به هو نفس التبين ، نعم إن أكل أحد بعد الفجر ولم يسفر الفجر بعد ، لا أقول : إنه يكفر ، بل يقضى فقط[1] .

باب "تعجيل السحور" معنى التعجيل السرعة فيه ، أى يفرغ عن سحوره بالعجلة ، ولا يطول فيه ، وليس مقابلا للتأخير ، فلا يرد أن التأخير مستحب ، فان التعجيل هٰهنا باعتبار سرعة الأكل ، والتأخير هناك بحسب وقت السحور ، فاعلمه .

باب "بركة السحور" ، واعلم أن الحافظ ابن تيمية ذهب إلى استحباب الوصال من السحر إلى السحر ، معناه أن لا يفطر بعد الغروب ، بل يواصل إلى السحر ، والوصال المنهى عنه أن لا يأكل السحور أيضاً ، ويواصل بين الصومين ، أو أكثر ، والمواصلة المذكورة ليست بشىء عند الجمهور ؛ قلت : والأحاديث وردت بالنحوين ، ثم إن التتابع فى الصوم أن يفطر بعد الغروب ويصوم متوالياً ، وأخطأ فى ـ العالمكيرية ـ حيث لم يفرق بين الوصال والتتابع ، وجعلهما واحداً ، وكذا وقعت أخطاء فى المسائل من "باب الحظر والإباحة" كثيراً ، نعم مسائلها فى المعاملات معتمد عليها ، فاعلمه .

باب "إذا نوى بالنهار صوما" ، وقد احتج الطحاوى بحديث الباب على عدم اشتراط التبييت فى صوم رمضان ، والنذر المعين ، والنفل ، لكون الأول معيناً من جهة الشرع ، والثانى من جهة العبد ، فلا مزاحمة ، وإنما النية لتعيين المسمى ، وقطع المزاحمة ، قال الطحاوى : إن

---

(١) قلت : وقد مر من قبل أن الحافظ استشكل قوله صلى الله عليه وسلم : « حتى يؤذن ابن أم مكتوم » ، ولم يكن يؤذن حتى يقال له : أصبحت أصبحت ، فاذا كان غاية الأكل أذانه ، دل على جواز الأكل بعد نفس التبين أيضاً . وهناك حديث آخر عند أبى داود قد مر من قبل ، وفيه أيضاً دليل على ذلك ، ورواية أخرى عند الطحاوى من أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحرم الطعام بعد ما يخرج إليهم فى المسجد ، وذلك بعد الأذان قبل الصلاة ، ورواية أُخرى عند الترمذى ما يدل على جواز الأكل إلى الأحمر ، وهو بعد بعد الفجر ، فكل ذلك أوجب شبهة فى الكفارة فدرأناها ، وقد بسط الكلام عليه الشيخ فى درس الترمذى .

عاشوراء كان فرضاً قبل رمضان ، كما مر ، وفى أمر النبي ﷺ إياهم بصومه بعد ما أصبحوا ، دليل على أن من كان فى يوم عليه صومه بعينه ، ولم يكن نوى صومه من الليل أن يجزئه ينوى صومه بعد ما أصبح ، الخ ، والعجب من الحافظ حيث قال : لو كان صومه فرضاً لأمر من لم يصمه بالقضاء ؛ قلت : نعم قد أمرهم به ، كما عند أبي داود فى "باب فضل صومه" ص ٣٣٢ ، قال : فأتموا بقية يومكم ، واقضوه . قال أبو داود : يعنى يوم عاشوراء ، اهـ.

باب "الصائم يصبح جنباً" قلت : ورد فيه النهى بإسناد قوى «من أصبح جنباً (١) فلا صيام له» ، مع أنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه أصبح صائماً وهو جنب ؛ وجوابه يقتضى تمهيد مقدمة ، وهى أن الطهارة مطلوبة عندى فى العبادات كلها ، أما فى الصلاة فهى من شرائطها ، عند الأئمة كلهم ، وأما فى الحج فهى من الواجبات ، على مامر ، بقى الصوم ، فأدعى من قبل نفسى أنها مطلوبة فيه أيضاً ، فان التلبس بالنجاسات مكروه عامة ، فكيف فى حال العبادة ؟ فمن يصبح جنباً ، فلعله يدخل نقيصة فى صيامه فى النظر المعنوى ، وإن تم حساً ، أعنى به أن للصوم حكماً وحقيقة ، كما أن للإيمان حقيقة وحكماً ، والتى جىء بها عند شق صدره ﷺ فى طست ملئت إيماناً وحكمة ، كانت هى الحقيقة ، وتلك الحقيقة تنقص وتزيد ، كما مر فى "باب الإيمان" ، وهكذا للصوم حقيقة ، وهذه تنتقص عند التلبس بالنجاسات ، فليست تلك النقيصة حكما من الشرع ، بل بحسب حقيقته ، وهذه النقيصة تدخل من الحجامة أيضاً ، ولذا قال النبي ﷺ : «أفطر الحاجم والمحجوم» لأن الحجامة أيضاً توجب التلطخ بالدماء ، والتلبس بالنجاسة ، وهذا وإن لم يقله أحد من الفقهاء ، لكنى أخذته من الأحاديث ؛ وقد مر التنبيه على أن التعارض بين الأدلة قد يوجب التخفيف فى المقام ، فاذا ورد النهى عنها فى قوله : «أفطر الحاجم والمحجوم» ، مع ثبوتها عن النبي ﷺ أورث التخفيف ، ودل على ثبوت المراتب . وأن المراد من الإفطار هو الإفطار فى النظر المعنوى ، كما فى الغيبة ، فان الشرع سماها أكلا ، قال تعالى : ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه﴾ ، ثم لم يحكم الفقهاء أن صوم من اغتاب فاسد ، فكذلك فى الحجامة ، ولو لم يثبت عندنا خلافه لقلنا بفساده من

---

(١) قال الخطابى : أحسن ما سمعت فى تأويل ما رواه أبو هريرة فى هذا أن يكون ذلك محمولا على النسخ ، وذلك أن الجماع كان فى أول الإسلام محرما على الصائم فى الليل بعد النوم ، كالطعام والشراب ، فلما أباح الله تعالى الجماع إلى طلوع الفجر ، جاز للجنب إذا أصبح قبل أن يغتسل أن يصوم ذلك اليوم ، لارتفاع الحظر المتقدم . فيكون تأويل قوله : من أصبح جنباً فلا يصوم ، أى من جامع فى الصوم بعد النوم ، فلا يجزئه صوم غده ، الخ "معالم السنن" ص ١١٥ - ج ٣

الحجامة، كما ذهب إليه أحمد، وفى "حاشية مالابد منه" ـ رسالة للقاضى ثناء الله المحدث الفانى فتى ـ عن جامع الفتاوى، أن الصوم حال الجنابة مكروه، ولم أره فى غيرها، ولعل المراد منها الكراهة بحسب الحقيقة، دون الكراهة عند الشرع، كيف! وقد ثبت عن النبى ﷺ أنه أصبح جنباً، وصام، وقد استدل عليه محمد فى "موطئه" من قوله تعالى: ﴿ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم ﴾ الخ، حيث رخص فيه بالجماع وغيره إلى طلوع الفجر. ومن لوازمه صومه مع الجنابة، فانه لا يغتسل إذن إلا بعد الفجر، والشرع لم يكلفه بالغسل قبله.

باب "اغتسال الصائم" ـ قوله: [وبل ابن عمر] الخ، ولا بأس به عندنا أيضاً.

قوله [وقال ابن عباس: لا بأس أن يتطعم القدر] الخ، وهو جائز عندنا أيضاً إذا كان زوجها فظاً غليظاً، وقال ابن سيرين: لا بأس بالسواك الرطب، قيل: له طعم، قال: والماء له طعم، والعطف فيه كما فى قوله تعالى: ﴿ وقيله يارب ﴾ وقد تحير فيه المفسرون، وترجمته (يانی کیلئی بهی مزاهی) وهو العطف فى قوله تعالى: ﴿ إنى متوفيك ورافعك إلى ﴾ الخ ـ يعنى: (وفاة دونكا اور رفع بهی كرونكا)، وأوضحته فى رسالتى "عقيدة الإسلام" فراجعها.

باب "الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً" الخ، ذهب مالك إلى الفرق بين النفل والفرض، فمن أكل ناسياً فى الصيام الفرض، والواجب وجب عليه القضاء، وإن كان صوماً نفلا فلا قضاء عليه، وعندنا، وعند الشافعى ليس عليه قضاء مطلقاً، لا فى الفريضة، ولا فى النافلة، وصومه تام بخلاف النسيان فى الصلاة، فان أكل أو شرب ناسياً، وهو يصلى. فسدت صلاته، والفرق فى الفقه.

باب "السواك الرطب واليابس" الخ، اختار المصنف مذهب الحنفية، ولم يفرق بين ماقبل الزوال وبعده.

قوله: [قال عطاء، وقتادة: يبتلع ريقه] قال الشيخ ابن الهمام: إن جمع ريقه فى فمه، ثم ابتلعه كره، وإلا لا.

باب "إذا جامع فى رمضان" الخ، ذهب الجمهور إلى أن من جامع فى رمضان فعليه القضاء والكفارة، واختار البخارى أن لا قضاء عليه، وعليه الكفارة، وأما فى غيره فلا قضاء ولا كفارة عند المصنف، وأوجبهما أبو حنيفة، ومالك فى الأكل والشرب أيضاً، خلافاً للشافعى، وأحمد، أما انتفاء القضاء عنده. فلما روى الترمذى أن من أفطر متعمداً يوماً من رمضان من غير رخصة، ولا مرض، لم يقض عنه صوم الدهر كله، وإن صامه، وأما انتفاء الكفارة،

فلكونها تعزيراً ، والأصل فيه الظهار ، فان الشرع أوجب فيه صيام شهرين متتابعين تعزيراً ، لما قال منكراً من القول وزوراً . ولذا يجب عليه قضاؤه عند الجمهور ، فان القضاء للصوم الذى أفسده ، وأما صيام شهرين متتابعين فتعزير لما فعله وليس بدلا عن صومه الذى أفسده .

فاذا علمت أن الكفارة بالصيام تعزير ، وليس بدلاً عن الصوم ، علمت أنها لا تنبغى أن تجب فى الأكل والشرب . لأن التعزير لا يجرى فيه القياس . كما فى الحدود . فتقتصر على موردها ، سيما إذا كان الأكل والشرب أخف من الجماع أيضاً . هذا تقرير كلامه مع الجمهور ؛ وحينئذ لا يرد عليه أن الصيام إذا صار كفارة عن الجماع ـ وهو أشد ـ فليكن عن الأكل والشرب بالأولى ، فانهما أخف . وتقرير الجواب أن الكفارة بالجماع ليست للتلافى ، بل هى تعزير له ، فكما أن الصيام ليست كفارة له فى الأكل والشرب عندكم أيضاً ، كذلك فى الجماع أيضاً . إلا أنا قلنا بها فى الجماع ، للنص ، تعزيراً لا تكفيراً ، ولا قياس فيه ؛ قلت : وهذا يؤيد الحنفية أن الكفارات عند البخارى زواجر لا سواتر ، كما قاله الشافعية ، وقد مر الكلام فيه فى " الإيمان " .

ثم اختلف الجمهور فيما بينهم فى إيجاب الكفارة بالأكل والشرب بعد اتفاقهم فى إيجابها بالجماع ، فذهب مالك . وأبى حنيفة إلى إيجابها فيهما ، وذهب أحمد ، والشافعى إلى أنها بالجماع خاصة ؛ قلت : والأصل أن الأئمة اختلفوا فى تنقيح مناطه (١) ، فذهب أحمد ، والشافعى إلى أن إيجاب

---

(١) فائدة : قد بينا لك فى المقدمة معنى الأعمال الثلاثة ، فظهر لنا الآن أن نعود إليه ثانياً ، قال الشيخ : واعلم أن هذه الأعمال تعرض لها الشافعية فى كتبهم ، وأخذ عنها الشيخ ابن الهمام ، فذكرها فى تحرير الأصول . وهو كتاب صعب ، وألف الشيخ يعقوب باشا كتابا سماه " تيسير الأصول " ، وأراد فيه أن يسهل ويبين كلام ابن الهمام فى التحرير ، ثم اعلم أن هنا ثلاثة أعمال : تحقيق المناط ، وتنقيح المناط ، وتخريج المناط ، أما الأول فهو أن ترد ضابطة كلية من جانب الشرع ، فتجريها فى الجزئيات ، نحو أنه ورد فى الشرع أن الماء الكثير لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه ، فهذه ضابطة ، ثم تبحث عن الماء المخصوص مثلا أنه ماء كثير أم لا ؟ فهذا تحقيق المناط ، فالمناط مذكور من جهة الشرع ، وأنت تحققه وتثبته فى هذا الموضع فقط . وذلك لا يختص بالمجتهد ، وأما تنقيح المناط فهو تتبع المناط لحكم ورد من قبل الشرع ، وذلك من وظيفة المجتهد ، فانه يتفكر فى أن الحكم المذكور مقصور على المنصوص ، أو يدور بعلة ، كالاستنجاء بالحجارة ، فان الحديث ورد فى الاستنجاء بالحجارة ، ولكن على المجتهد أن يتفكر فى أن الحكم مقصور على الحجارة ، أو يدور بكل قالع للنجاسة تافه غير محترم ، فيتعداها ؛ والثالث تخريج المناط ، وهو أن الحكم الشرعى ورد فى محل ، وفيه أوصاف عديدة يصلح كل منها أن يناط به الحكم ، فيخرج المجتهد منها ماهو المناط عنده ، ويهدر الباقى . كحرمة الربا فى الأشياء الستة ، فخرج مالك أن المناط منها الاقتيات والادخار

الكفارة فيه لأجل الجماع من حيث كونه جماعا ، وقال أبو حنيفة ، ومالك : بل لكونه مفطراً . ولا فرق بين الأكل، والشرب، والجماع فى حق الإفطار، فيستوى فى حق الكفارة أيضاً، ولا عبرة بكون الجماع أغلظ من غير هذا الوجه ، ولعلك علمت مما قلنا، أن إيجاب الكفارة بالأكل والشرب ليس من جهة القياس ، بل لتنقيح المناط ، وهو غير القياس، كما مهدناه فى المقدمة ، وأما حديث الترمذى فحمله عند الجمهور الفضل دون الفقه ، أى من أفطر يوماً من رمضان فانه لايدرك فضله ، وإن صام الدهر ، وليس فيه أنه لا يسقط عنه قضاؤه أيضاً .

والحاصل أن لا كفارة عليه عند المصنف بالأكل والشرب ، وعليه الكفارة بالجماع تعزيراً ، ولا قضاء عنده فى الفصلين ، ولا تحسب أنه تخفيف وتهوين منه ، بل هو تشديد فى غايته ، كما قال إمامنا الأعظم : أن لا حدّ على اللوطى ، وذلك لأنه عده أشنع من الزانى ، فأغلظ له فى العقوبة ، فيفعل به الإمام ماشاء من الحرق ، وهدم البناء عليه ، وغير ذلك ، وكما قال ابن حزم : من ترك الصلاة متعمداً فلا قضاء له ، فهذا أيضاً تشديد .

قوله : [وقال سعيد ، إلى قوله : يقضى يوما مكانه] الخ ، أخرج المصنف آثاراً متعارضة ، ففى الأول أن لاقضاء عليه ، وفى الثانى أن عليه القضاء ، وذلك لعدم جزمه بالقضاء ؛ فان قلت : كيف ! وأنه قد جزم بعدم القضاء فى صدر الصفحة ، قال أبوجعفر [1] ـ وهو وراق البخارى ـ : سألت أبا عبد الله البخارى ، إذا أفطر يكفر مثل المكور ؟ قال : لا ، ألا ترى الأحاديث لم يقضه ، وإن صام الدهر ، اه . قلت : لا تنافى بين عدم الجزم باعتبار وجوب القضاء وعدمه ، وبين الجزم بعدم إنابته مناب صوم رمضان باعتبار الثواب ؛ ومحصل الكلام أن مراد البخارى لا يتقرر إلا بعد الإمعان فى أمور : الأول أن الكفارة عنده تعزير ، وأنها ليست إلا بالجماع ، وأنه لم يحكم بشىء من إيجاب القضاء وعدمه [2] .

وأبو حنيفة ، الكيل والوزن ، والشافعى . الطعم والثمنية ، وقد صرح ابن رشد أن الأسبق فيه الحنفية ، ومناطهم أقوى .

إذا علمت هذا ، فاعلم أن الإمام أبا حنيفة لم يقس الأكل والشرب على الجماع ، ولا شبههما به ، بل عمل بتنقيح المناط ، وحينئذ لا يرد عليه ما أورده القوم .

(١) قلت : والعبارة المذكورة من سؤال وراق البخارى عندنا فى النسخة الأحمدية من " باب اغتسال الصائم " ، ولا مناسبة لها بالحديث الذى أخرج بعده ، وليست تلك فى النسخة اليونينية من " القسطلانى " وهى أصح النسخ ، فلا اضطراب .

(٢) قلت : وما مر من قبل أن لا قضاء عند المصنف بإفساد صوم رمضان بالجماع ، فهذا أيضاً ممكن حيث نفاه صراحة فى جواب الوراق ، وإنما حدث التردد فى مراده ، لنقله آثاراً متعارضة ، فإن

باب "إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء فتصدق عليه، فليكفر"، واعلم أن الترتيب في الكفارة بين الإعتاق، والصوم، والإطعام واجب عند الجمهور، وهو نص الحديث، إلا أن مالكا تفرد (١) فيه، وقال بالتخيير، والظاهر أنه مذهب مرجوح، ويمكن العذر لمالك أن يكون الترتيب المذكور عنده محمولا على الذكر فقط، فلا يجب في الحكم، مع أن الحديث ورد عند الطحاوي، وغيره بحرف التخيير أيضاً عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمره أن يكفّر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، اهـ.

قوله: [فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين]، وفي رواية عند البزار في ـ جوابه ـ هل لقيت مالقيت إلا من الصيام، اهـ؛ فتجري فيه خلافية أخرى، وهي أن شدة الشبق عذر، أو لا؟ فأنكره الحنفية، وقال به الشافعية، فالحديث حجة علينا، فان النبي ﷺ عدّه عذراً للعدول عنه إلى الإطعام، وهو عندي محمول على خصوصيته، كما أن كفارته بالمقدار المخصوص مختص به عند آخرين أيضاً، فعند أبي داود: ص ٣٣٣ عن الزهري إنما كان هذا رخصة له خاصة، وهكذا عند الدارقطني، وأجاب عنه الطحاوي أن النبي ﷺ لما علم حاجة الرجل أعطاه ما أعطاه من التمر يستعين به فيما وجب عليه، لا على أنه جميع ما وجب عليه، كالرجل يشكو إلى الرجل ضعف حاله، وما عليه من الدّين فيقول: خذ هذه العشرة دراهم، فاقض بها دينك، ليس على أنها تكون قضاء عن جميع دينه، ولكن على أن يكون قضاء بمقدارها من دينه، اهـ: ص ٦٩ ـ ج ٢، ولك أن تقول: إنه كان أعرابياً لم يكن له علم بكثير من الحلال والحرام؛ وقد علمت أن الجهل كان عذراً في بدء الشرع، فتسامح عنه النبي ﷺ، وجعل شدة الشبق عذراً في حقه، واكتفى بذلك المكتل كفارة في حقه، ومآله إلى التخصيص مع بيان السبب له، وقد قررناه في مواضع شتى، وإنما لم يعدّ

شئت. قلت: إنه لاقضاء عنده في الصورة المذكورة، وإن شئت قلت: إنه متردد في إيجاب القضاء، والله تعالى أعلم: وإنما ذكرت مراد "شيخ الهند". وإلا فمذكرتي كانت متشكوكة لا آمن فيها الخطأ.

(١) قال ابن العربي: رواه مالك في "الموطأ" عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في رمضان، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتق، أو يكفر بصيام شهرين متتابعين، أو يطعم، وتابعه عليه جماعة، واحتج علماؤنا فيه والصحيح في الرواية عن مالك في التخيير ـ والظاهر التخيير ـ والصحيح في الدليل الترتيب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم رتب له، ونقله من أمر بعد عدمه، وتعذر استطاعته إلى غيره، فلا يكون فيه تخيير، اهـ: ص ٢٥٢ ـ ج ٣.

الحنفية شدة الشبق عذراً، لأنه يوجب فتح باب الجنايات، فان لكل أحد أن يتمسك به، ويهتك حرمات الله تعالى، فحملوه على الخصوصية (١).

باب "المجامع فى رمضان، هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاويج"، ولم يذهب إليه أحد من الأئمة الأربعة، وإنما ترجم به البخارى، تبعاً للحديث، ووضع حرف الاستفهام. كأنه لايحمله على نفسه، ويوجه الناظر إليه.

باب "الحجامة والقىء للصائم" - قوله: [ويروى عن الحسن] الخ، والمصنف مرضه، مع أن الحديث صحيح فى الخارج، لم يذهب إلى الإفطار من الحجامة أحد من الأئمة غير أحمد، فقيل: معنى قوله: «أفطر الحاجم والمحجوم» أى كادا أن يفطرا. أما الحاجم فلخوف دخول الدم فى جوفه، وأما المحجوم فلضعفه، وأجاب عنه الطحاوى أن النبى ﷺ رأى رجلين يغتابان، فقال: «أفطر الحاجم والمحجوم»، وذلك لأجل الغيبة، وهى أكل اللحم بالنص. وإنما عبر عنهم بالحاجم، لكونهما يفعلان الحجامة، ساعتئذ، فكان وصفاً عنوانياً لهما. لا أنها كانت علة للحكم، وهذا كما تقول: فسدت صلاة هذا الفاسق، لاتريد أنها فسدت لفسقه، بل الفسق عنوان له، أما فساد صلاته فبأمر ارتكبه فى خلال صلاته، وكذلك فيما نحن فيه، أن الرجلين لما كانا مشغولين فى الحجامة، وكانا يغتابان قال لهما النبى ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم. فلا يدل على أن علة الحكم هو الحجامة. نعم لما حذف السبب المذكور من صدره توهم أنه كلية. مع أنه كان واقعة جزئية، والمناط فيها ما قلنا، دون الحجامة، قلت: الرواية التى تدل على كونها واقعة ضعيفة جداً، وفى البخارى عن أنس أنه سئل: أكنتم تكرهون الحجامة؟ قال: لا. إلا من أجل الضعف، وهذا يمكن أن يكون إشارة إلى التأويل المشهور، أو بياناً للواقع.

واعلم أن هناك حديثاً فى المسند لأبى يعلى. وهو فى المسند لأبى حنيفة أيضاً: أن الوضوء مما خرج، والفطر مما دخل، ومقتضاه أن لاتكون الحجامة مفطرة. لأنها لم يدخل منها شىء، فيحتج بها على خلاف ما اختاره أحمد؛ قلت: ويمكن عندى أن يكون مما خرج أيضاً شىء من الفساد، كما فى الاستقاء، فانه يوجب الفساد مع عدم دخول شىء فيه، فكذلك يمكن أن يكون خروج الدم أيضاً مفسداً، ولو فى الجملة، وكما فى الفقه أن من باشر امرأته فأنزل، فسد صومه، مع أنه ليس فيه دخول شىء، ولكن لايدرى أن الحكم بالفساد فيه لأجل المباشرة. أو خروج المنى.

(١) قلت: إن شدة الشبق لم يعد عذراً عند الشافعية فى الأبواب الأخر، فمن واقع امرأته فى الحج قبل عرفة فسد حجه إجماعاً بدون فصل، ويجب عليه الدم، ولم نعتبره ههنا أيضا.

فان كان الثاني فهو نظير ثالث للفساد مما خرج ، على أن للملائكة منافرة تامة من الدماء ، ولذا قالوا : ﴿ ويسفك الدماء ﴾ ألا ترى أن الصوم لايجوز للطامث ، مع عدم دخول شيء فيه ، فاذا علمنا الفساد كلا ، أو بعضاً مما خرج أيضاً ، وسع لنا أن نقول به ، فيما نحن فيه ، سيما إذا كانت الملائكة تتأذى منه ، ورأينا أن الشريعة قد تعتبر بالأشياء التي تؤذي الملائكة أيضاً ، ولولا الأحاديث دلت على عدم الفساد من جانب آخر لادعيت أن الحجامة مفسدة في أحكام الدنيا أيضاً ، إلا أن الدلائل لما قامت على خلافه اكتفيت بالفساد الأخروي ، وجعلتها كالغيبة مفسدة في النظر المعنوي ، محبطة للثواب فقط ، وإن لم تكن مفسدة في الحكم ، أما قوله : احتجم النبي ﷺ وهو صائم ، فعلله الإمام أحمد ، وبسطه ابن عبد الهادي ، وملخصه : أن الاحتجام المذكور كان في حال الإحرام ، ولم يثبت إحرامه في رمضان ، وإذن لايكون صومه هذا إلا نفلا ، مع أنه لادليل فيه على عدم قضائه أيضاً ، على أن قضاء الصوم النفل مجتهد فيه ، وبعد اللتيا والتي لما صح الحديث فيه ، وذهب إمام ذو شأن إلى ظاهره ، بلا تأويل فيه التزمت أن في الحجامة إفطاراً في النظر المعنوي ، وإن لم يكن في النظر الفقهي ، كيف لا ! وأنه تلطخ بالدماء ، وتجنب من سمات الملائكة ، وتزي بغير زيهم في شهر التقوى ، وقد قررناه مراراً .

باب " إذا صام أياما من رمضان ، ثم سافر " ، وههنا مسألتان ، الأولى أنه لايجوز له الإفطار في يوم خروجه ، فاذا خرج من بيته مريداً مدة السفر ، فله أن لا يصوم من الغد إن شاء ؛ والثانية أن المسافر إذا لم يترخص برخصة الله ، وعمل بالعزيمة ، وصام ، ليس له الإفطار قبل الغروب من ذلك اليوم إلا بعذر ، وعليه أن يتم صومه ذلك ، وقال الآخرون : إنه جائز ، كما جاز له أن لايصوم ابتداء ، فهكذا بقاء ، وحديث الباب وارد علينا ؛ وأجاب عنه بعضهم أن النبي ﷺ أمرهم بالفطر لما رأى بهم من المشقة ، فقيل عليه : وهل كانت المشقة بلغت من كلهم مبلغ الإفطار ؟ فلم يجب عنه ابن الهمام ، قلت : والإفطار عندنا جائز للغزاة ، تحصيلا للقوة بدون تفصيل فنظر النبي ﷺ إلى مشقتهم ، مع إشرافهم على القتال ، فأمرهم بالفطر لذلك ، فأخرج الترمذي في " الجهاد" ص ٢٠٢ عن أبي سعيد الخدري ، قال : لما بلغ النبي ﷺ عام الفتح مر الظهران ، فآذننا بلقاء العدو ، فأمرنا بالفطر ، فأفطرنا أجمعين ، إلا أنه ينبغي أن يمعن النظر في أن حديث أبي سعيد هذا ، وما رواه ابن عباس واقعة يوم واحد ، أو اثنين .

باب " قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر : ليس من البر الصوم فى السفر " ذهب داود الظاهرى إلى أن الصوم فى السفر باطل لأجل هذا الحديث ، وذهب الفقهاء الأربعة إلى أنه أفضل لمن استطاع ، ولم يشق عليه ؛ وأجاب الجمهور عن الحديث المذكور بأنه محمول على المشقة ، كما أشار إليه البخارى فى الترجمة ، ودل عليه مورد نطقه ؛ قلت : وقد أصابوا فى ذلك ، إلا أنهم لم يذكروا وجهة التعميم فى الحديث ، أىّ عموم ، فانه يدل على أن الصوم فى السفر ليس من البر فى شيء ، وقد عض به الظاهرى بالنواجذ ، وقضى بمقتضاه ؛ قلت : وانكشف عندنا من غير واقعة واحدة أن الصوم فى السفر جائز ، وإذن فليس مدار المسألة على التعبير ؛ نعم نطلب له وجهاً ، فان انكشف فبها ، وإلا فالمسألة بحالها ، فان التعامل أبين حجة ، ولم أر أحداً منهم توجه إلى بيان وجه هذا التعبير ، وها أناذا ألقى عليك ماسنح لى فيه ، وقد وعدناك فى " الإيمان " أنا نذكر لك فى الصيام سرّ نفى البرّ عما يكون من أبر البرّ ، فاعلم أن الحديث مقتبس من قوله تعالى : ﴿ ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ﴾ الخ ، وفى مثله ينبغى النظر فى المقتبس عنه ، لأن المقتبس يكون تابعاً له فى التعبير ، وإذن التعميم فى قوله ﷺ ، ليس قصديا وابتدائياً ، بل جاء لحال الاقتباس ، نعم يكون مقصوداً فى المقتبس عنه ، فأقول : إن النص ورد لإصلاح الطبائع السافلة التى تكون لهم بالأمور الصغار عناية ، ولا تكون لهم بالأمور المهمة عباية ، كما ترى اليهود ، فان جل بحثهم كان مقصوراً على أمر التحويل ، وأن القبلة هى بيت الله ، أو بيت المقدس ، ولا يدرون أن التوجه ليس لكون الله سبحانه فى تلك الجهة ﴿ فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾ فليس هذا بأمر أهمّ ، ولم يكن لهم بحث عما هو ملاك الأمر ومدار النجاة ، وهو الإيمان بالله ، والإيمان بالرسول ، فينبغى لهم أن يهتموا بهذا البر الذى لا برّ فوقه ، لا أن يشغفوا بما لا يغنيهم ، ويلهوا عما يعنيهم ، وهكذا فيما نحن فيه ، شق على بعضهم الفطر ، وهم فى شهر رمضان ، فلم يفطروا حتى غشى عليهم ، ولم ينظروا إلى أن الصوم بهذه المشقة يوجب النقصان فى كثير من الفرائض ، فالذى ينبغى أن يراعى الأهمّ فالأهمّ ، ويعمل بالرخص عند تعسر العمل بالعزيمة ، وبعبارة أخرى أن قلة الفقه مع حسن النية قد يوجب الاهتمام فى الأمور اليسيرة ، والتغافل عن الأمور العظيمة ، وهذا الاهتمام والاحتياط قد يعود وبالاً فى حقه ، فنبه عليه الشرع ، أن يقدم الأقدم فالأقدم ، وفى مثله يأتى هذا التعبير [قال الجامع : وكان الشيخ يترجمه فى لغتنا الأردية (اسمين نيك بخت بيوقوف كى اصلاح هى)] ولعلك علمت منه أن نفى البرّ فى النص مقصود ومراد ، وفى الحديث اقتباس منه ، والكلام فى مثله إنما يجرى فى الأصل المقتبس عنه .

باب " لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم بعضاً " الخ ، والعجب من الشيخ النووى أنه ذكر مع هذه القطعة قطعة إتمام الصلاة فى السفر وقصرها أيضاً ، ثم عزاه إلى مسلم ، مع أنه ليس فيه اسمها ولا رسمها ، وهذا نصه فى " باب صلاة المسافرين وقصرها " ص ٢٤١ : واحتج الشافعى وموافقوه بالأحاديث المشهورة فى " صحيح مسلم " ، وغيره أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ ، فمنهم القاصر ، ومنهم المتم ، ومنهم الصائم ، ومنهم المفطر ، لا يعيب بعضهم على بعض ، اهـ .

باب " ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾ " الخ ، وقد مر منا تحقيق الآية قريباً ؛ وحاصله أنها ليست بمنسوخة بالكلية ، بل محكمة فى بعض الجزئيات بعد ، وأرى جزئيات الفدية فى المذاهب الأربعة ، وليست تلك إلا لهذه الآية ، وهذا كما قررت فى آية الوضوء ، أن الواو فى قوله: ﴿ وأرجلكم ﴾ للمعية المحضة ، بمعنى أن لمسح الرأس معية مع الأرجل ، سواء كانت المعية بالغسل ، أو المسح ، والمعية المطلقة تحتملهما ، فهذا أيضاً إبقاء لأنموذج المسح بالأرجل ، ولو فى حال التخفيف ، ولولاه لارتفع حكم المسح بالأرجل عن القرآن رأساً ، وإنما بقى فيه لمثل هذه الإشارات ، وأيضاً قد بينا لك فيما قدمنا أن الفدية مترتبة على عدم الصوم ، والمعنى ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾ ولم يصوموا الخ ، وإنما حذفه من اللفظ ، ولم يذكره لكونه غير مرغوب عنده ، وأجد صنيع القرآن أنه إذا كره شيئاً ترك ذكره ، وذلك لكونه فى الذروة العليا من الفصاحة ، فلا يترك مساغاً للطبائع المتكاسلة ، وقد ذهب بعض الملاحدة إلى بقاء الفدية مطلقاً ، تمسكا بهذه الآية ، وأجاز للمطيقين أيضاً أن لا يصوموا رمضان ويؤدوا عنه الفدية ، ماحمله عليه إلا الإلحاد ، واللعب بالشريعة ، واتباع الهوى ، وإراحة النفس ، قلت : ولم يذكر فى هذه الآية الإفطار أيضاً ، فعليه أن يلتزم الصوم والفدية معاً . فان الآية لم تحكم بالفطر للمطيقين ، ولكنها أوجبت عليهم الفدية ، والصوم بحاله ، فليقل بهما .

نعم حديث الباب يخالف ماقررت سابقاً ، من أنها فى الأيام البيض ، فانه يدل على أنها فى رمضان . والمسألة إذا كانت مختلفة بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، فلا بأس أن يؤخذ بأحد جوانبها . فلنا أن نعمل بما اختاره معاذ ، مع كونه أعلم بالحلال والحرام ، وقد مر وجه الجمع أيضاً .

قوله : [قال أبو الزناد : إن السنن] الخ ، فى " الأشباه والنظائر " من كثرت عليه الفوائت ، ولم يجد وقتاً لأدائها مع السنن يترك السنن ، ويأتى بالفوائت ، وإنما يهتم بالأقدم فالأقدم (بالمعنى) .

باب "متى يقضى قضاء رمضان" ، فان أخر فى الأداء حتى هجم عليه رمضان آخر يصوم ويفدى عن كل يوم ، عند الشافعى ، وعندنا لا فدية عليه ، ويقضى فقط ، نعم أساء فى التأخير ، وبه قال المصنف ، وفى "فتح البارى" : إن الطحاوى أقر فى كتابه فى اختلاف الفقهاء أن بعض الصحابة كانوا يفدون أيضاً ، فدل على أنه جنح أيضاً إلى أداء الفدية ، فلا بد أن يقال باستحبابها ، والبخارى وإن ذهب إلى عدم الاستحباب ، كما هو المشهور من مذهبنا ، لكنه أين يقع هذا من آثار الصحابة ، وحديث الباب لا يدل إلا على أدائه قبل دخول رمضان فقط (١) .

باب "من مات وعليه صوم" الخ ، ذهب أحمد إلى جواز النيابة فى صيام النذر ، ولم يجوزها فى رمضان ، قال المحدثون : ومذهبه أقرب من الحديث ، لما فى "البخارى : ص ٢٦٢" وتصريح بكونها صيام نذر ، ولا نيابة عندنا مطلقاً وهو القول الجديد للشافعى ، وإن رجح النووى القديم ، وذلك لأنه من العبادة البدنية ، والمقصود منها إتعاب النفس ، فلا تجرى فيها النيابة ، ولنا قوله ﷺ : « لا يصوم أحد عن أحد » ، أخرجه الزيلعى ، عن النسائى ، وليس فى "صغراه" ، فيكون فى "كبراه" ، وكثيراً ما يقع مثله فى حوالة النسائى ، وأتردد فى رفعه ووقفه .

قوله : [صام عنه وليه] ، وأوله الحنفية بأن معناه أطعم عنه وليه (٢) ؛ قلت : ومن أوله (٣)

---

(١) قول المصنف : ولم يذكر الله تعالى الإطعام ، إنما قال : ﴿فعدة من أيام أخر﴾ ، قال الحافظ : هذا من كلام المصنف قاله تفقهاً ، لكن إنما يقوى ما احتج به إذا لم يصح فى السنة دليل الإطعام ، إذ لا يلزم من عدم ذكره فى الكتاب أن لا يثبت بالسنة ، ونقل الطحاوى عن يحيى بن أكثم ، قال : وجدته عن ستة من الصحابة لا أعلم لهم فيه مخالفاً ، اهـ . ومال الطحاوى إلى قول الجمهور فى ذلك ، انتهى ملخصاً : ص ١٣٧ - ج ٤ ، قلت : لكن فى "الجوهر النقى - وفى الاستذكار" قال داود : من أوجب الفدية على من أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر ليس معه حجة من كتاب ، ولا سنة ، ولا إجماع ، اهـ : ص ٣٠٩ - ج ١ .

(٢) وقد تكلم عليه الطحاوى فى "مشكله" ، وأخرج عدة أحاديث عن ابن عباس ، وعائشة فى "الصوم عن الميت" ، ثم قال : إن الصوم عن الميت إنما روى من جهتهما ، ثم أثبت الفتوى عنهما بخلاف ذلك ، وسرده بأسانيده عنده : ص ١٤٢ ، و ص ١٤٣ - ج ٣ ، وفى "الجوهر النقى" عن القاسم بن محمد ، قال : لا يقضى ذلك أحد عن أحد لقوله تعالى : ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ ، اهـ : ص ٣١٠ - ج ١

(٣) قال ابن العربى : إن كل نفس إنما تجزى بما كسبت لا بما كسبت غيرها ، ولو كانت عبادات البدن تقضى بعد الموت لقضيت فى الحياة ، ولو قبلت نيابة فى الممات لقبلت فى الحياة ، كالحج . ومراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ ، والسائل لما قال للنبي صلى الله عليه وسلم : إن وليي مات ، وعليه صوم ، قال : أرأيت

بذلك . فله ما أخرجه الترمذى فى " باب ماجاء فى الكفارة " عن ابن عمر مرفوعا ، قال : من مات وعليه صيام شهر ، فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً ، اه . إلا أن الترمذى لم يحسنه ، وحسنه القرطبي ، كما نقله العينى ؛ قلت : والظاهر أن الحديث ليس قابلا للتحسين ، لأن فى إسناده محمدا ، وهو ابن أبى ليلى ، كما صرح به الترمذى فى " جامعه " ، ثم رأيت التصريح به فى " السنن الكبرى " فى موضعين ، وابن أبى ليلى اثنان : الأول : عبد الرحمن بن أبى ليلى ، وهو ثقة ؛ والثانى محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى ، ويقال له أيضاً : ابن أبى ليلى ، وهذا الذى اختلفوا فيه ، وقد حسن البخارى حديثه ، فى " أبواب السفر " ، كما عند الترمذى ، وفى " تذكرة الحفاظ " أنه من رواة الحسان . قلت : وقد جربت منه التغيير فى المتون والأسانيد ، فهو ضعيف عندى ، كما ذهب إليه الجمهور .

وبالجملة من حسن الحديث المذكور ظن أن محمداً هو ابن سيرين ، وإذن تحسين القرطبي غير مقبول عندى ، إلا أن يكون عنده إسناد غير هذا ؛ أما الجواب عندى فلا أقول : إن المراد

لوكان وليك مديانا ، أكنت تبادر بالقضاء ؟ قال : نعم ، قال : الله أحق أن يقضى ، فندبه ، ولم يلزمه ، وأنبأه أن مراعاة حق الله أولى ، ولو ازدحم حق الله وحق الآدمى ، لقدم حق الآدمى ، لفقره وحاجته ، وتقدس البارى أن تناله آفة ، أو تجوز عليه حاجة ، وقد كان الآدمى يقضى عبادته من الصوم فى حياته ببدنه ، إمساكاً ، وكان أيضاً يقضيهما بماله فى وقت ، وفى حال تصدقاً وإطعاماً ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم للولى : صم عنه الصيام الذى تمكن النيابة فيه ، وهو الصدقة عن التفريط فى الصيام ، ويكون إطلاق الصوم بأحد معنيين ، إذ الأصل له ، ومن أشرف من هذا المطلع بعين البصيرة ، رأى أن غيره يسير فى البنيان ولاحصر له . ويعضد هذا ماروى أبوعيسى عن ابن عمر أن النبيصلى الله عليه وسلم ، قال : من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً ، قال أبوعيسى : والصحيح وقفه على ابن عمر ، ومن قوله : ركبنا نحن هذا التأويل . فالعجب الآن لمن يقول : إذا كان نذراً أصيم عنه ، وإن كان رمضان أطعموا عنه ، فيجعل تحت اللفظ الواحد فى النازلة الواحدة حكمين مختلفين ، بدليلين متعارضين ، وحديث ابن عمر الذى ذكره أبوعيسى صحيح . فينبغى أن يقفوا عنده ، اه : "العارضة" ص ٢٤٢ - ج ٣ بتغيير يسير ، ولعل فى العبارة سهواً من الناسخ .

ثم قال فى " كتاب الحج " من ص ١٥٨ - ج ٤ : إن الصلاة لاخلاف فيها أنها لاينوب فيها أحد عن أحد . وأما الصدقة فلا خلاف فى دخول النيابة فيها ، والحج كذلك على التفصيل فيهما ، وأما الصيام فاختلفوا فيه . ولما دخل العوض فى الصيام من الإطعام كان لنيابة العوض مدخل فيه من وجه ، اه . قلت : ومن ههنا ظهر وجه قوله صلى الله عليه وسلم : صومى عنها ، فى معنى النيابة أيضاً ، فاحفظه .

من الصوم هو الإطعام ، وإنما عبر بالصوم مشاكلة ، بل أقول : إنه ينبغي أن يصام عنه إثابة ، ويطعم مكان كل يوم مسكيناً أيضاً ، قضاء ما عليه .

فالحاصل أن الحديث محمول على الإثابة دون النيابة ، والتعبير المذكور يصلح لهما بدون تأويل ، لأنهما نيتان ، أى قد يكون الصوم عن أحد بنية الإثابة ، وقد يكون بنية النيابة ، ولا يتلفظ بها أصلا ، فيقال فى الإثابة أيضاً : صام عنه ، كما يقال فى النيابة بدون فرق ، أما حديث : لا يصوم أحد عن أحد ، فهو محمول على النيابة ، فلا تنافى بين الحديثين ، وبعبارة أخرى : إن الإثابة والنيابة من أنظار الفقهاء ، وليست مما يدل عليه اللفظ بمدلوله اللغوى ، بل هى أمر وراء الهيئة التركيبية تفهم عنها ، ولا تكون مدلولة وضعاً ، وإنما كررناه لئلا تظنه تأويلا ، كيف ! ولا بحث للغوى من أنظار الفقهاء ، فلا يقول فيهما ، إلا أنه صام عنه ، ثم إنه انعقد الإجماع فى "باب الصلاة" أن لا نيابة فيها ، وحينئذ فالأقرب أن يكون فى " باب الصيام " أيضاً .

وفى " البحر من باب الحج عن الغير " أن كل عبادة بدنية تجرى فيها الإثابة ، أى إيصال الثواب إلى الغير ، ثم قيل : إنها تجوز فى الفرائض والنوافل مطلقاً ، أما فى الفرائض فيكون الثواب لغيره ، وإن لم يسقط عنه الفرض ، وقيل : إنها فى النفل فقط ، ثم قيل : إن الإثابة إنما تكون للميت فقط ، وقيل : للميت والحى كليهما .

وبالجملة الحديث المذكور محمول عندى على الإثابة ، ولا يأباه لفظ "عن" ، فانه يستعمل فى الإثابة أيضاً .

باب " متى يحل فطر الصائم " الخ - قوله : [إذا أقبل الليل من هٰهنا ، إلى قوله : فقد أفطر الصائم] ، وفى كتب الفقه أن رجلين كان أحدهما على رأس المنارة يرى الشمس ، والآخر على سطح الأرض وقد غابت عن نظره أنه يصح الإفطار للثانى ، دون الأول ، وظاهر اللفظ أنه أفطر بعد غروب الشمس أكل شيئاً أو لا ، فيكون حكما من قبل الشارع ، فان أمسك بعده لاشيء ، ولا أجر فيه ، وقال ابن تيمية : إن الوصال إلى السحر مستحب ، وثبت عن أبى بكر أنه كان يواصل إلى ثلاثة أيام ، وعن ابن الزبير أنه كان يواصل إلى تسعة أيام ، ويعلم من طريق الرواة أنه كان عادة لهم ، وحينئذ شرحه عنده أنه جاز لك الإفطار بعد الغروب ، وأما قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ ففيه غاية التحتم ، وأما من تحرى الفضل ، فله أن يمسك إلى السحر .

باب " تعجيل الفطر " ، ومعنى الاستحباب فيه مخالفة اليهود ، ومحافظة الحدود ، وأن لاتفسدوا شرعكم ، كما أفسد اليهود شرعهم .

باب " صوم الصبيان " ، وقد مر التنبيه على أن النووى سها فى بيان مذهب الحنفية فى حج الصبي ، فقال : إن حجه غير معتبر عند الحنفية ، وهذا خلاف الواقع ؛ فان عبادات الصبيان كلها معتبرة عندنا ، إلا أن حجه لايقع عن حجة الإسلام ، فيحج ثانياً بعد مايبلغ .

باب " الوصال " ، ومن قال : ليس فى الليل صيام ، لقوله : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ ، ونهى النبى ﷺ عنه رحمة لهم وإبقاءً عليهم ، وما يكره من التعمق ، واعلم أن الوصال على نحوين : الأول الوصال إلى السحر ، ولم يرد عنه النهى فى الحديث ، ولم يتعرض إليه فقهاؤنا ، وهو مستحب عند الحافظ ابن تيمية ، وأما وجه التفصى عن قوله تعالى : ﴿ثم أتموا﴾ الخ ، فقد مر قريباً ، وثبت عن الصحابة رضى الله تعالى عنهم أيضاً ، وبحث الحافظ فى " الفتح " أنه مكروه لغيره ﷺ أو لا ، أما البخارى فلم يقدر على الفصل ، ونقل آثاراً متعارضة ، فقوله : ومن قال : ليس فى الليل صيام ، يؤيد الحنفية أن الوصال إلى السحر ليس بشيء ، وقوله : نهى رحمة ، يدل على جوازه ، والثانى : وصال يوم بيوم ، وفيه أيضاً بحث أنه معصية ، أو النهى فيه شفقة أيضاً ، ورجح الأول ، ولذا وضع فيه التنكيل فى الترجمة الآتية ، ثم بوّب بالوصال إلى السحر ، وأخرج تحته حديث الجواز .

باب " التنكيل " الخ - قوله : [إياك والوصال] ، اعلم أن قولهم : إياك والأسد ، من باب التحذير عند النحاة ، وعندى الضمير المنفصل مفعول به ، والاسم المظهر مفعول معه ، والواو بينهما للمفعول معه ، والمقصود الاتقاء عن المجموع ، وحينئذ لاحاجة إلى التأويل ، هكذا استفدت من بعض إشارات سيبويه .

باب " الوصال إلى السحر " ، ويستفاد منه جنوح المصنف إلى اعتباره .

باب " من أقسم على أخيه " الخ ، ويقال له : يمين الاستعطاف ، ويستحب للمخاطب أن يجعله باراً فى يمينه .

قوله : [ولم ير عليه قضاء] وعليه قضاء عندنا ، لما فى " البدائع " عن أبى بكر البياضى أن الشروع فى التطوع بمنزلة النذر القولى ، فيجب عليه الإتمام ، أو القضاء عند عدمه .

قوله : [صدق سلمان] الخ ، وإنما حسنه ﷺ على فطرته السليمة ، ونقل فى " الفتح " جزئيات عديدة ، حسنه النبى ﷺ عليها ، فدل على أن المدح للفطرة السليمة دون المعلومات الكثيرة .

باب " صوم شعبان " ، ومر وجهه أنه كان يصومه ليهل نساءه لقضاء صيام رمضان ، قبل أن يدخل عليهن رمضان المقبل .

باب " ما يذكر من صوم النبي ﷺ وإفطاره " - قوله : [كان رسول الله ﷺ يفطر من الشهر حتى نظن أنه لا يصوم منه ، ويصوم حتى نظن أنه لا يفطر منه شيئاً ، وكان لا تشاء تراه من الليل مصلياً إلا رأيته ، ولا نائماً إلا رأيته] الخ ، واعلم أن النبي ﷺ لم تكن له عادة مستمرة فى صيام الشهر ، فتارة صام فسرد ، وأخرى أفطر فتوالى ، ومن ههنا جاء التعبير المذكور ، ثم إن الراوى ذكر نحوه فى صلاته أيضاً ، وذلك لا يستقيم فى الثلث الأخير ، فانه كان من عادته إحياؤه ، والاستراحة فى السدس الأخير ، نعم يمكن صدقه فى فروع الليل وأوساطه .

قوله : [خز] حيوان فى بلاد روس ، تتخذ الفرو من جلده ، وليس بالحرير ، نعم القز حرير .

باب " حق الضيف " ، وفى " المنتقى " أن الضيافة عذر مبيح للفطر للضيف ، والمضيف جميعاً .

باب " حق الجسم " ، قوله : [فان لجسدك عليك حقاً] الخ ، يعنى أن أداء حقوق الله مع مراعاة حقوق النفس من معالى الهمم ، أما الاجتهاد فى العبادة حتى يجهد نفسه ، فليس بكمال .

باب " صوم الدهر " ، وقد مر منا التنبيه على أن صوم الدهر أن يصوم السنة كلها غير الأيام المنهية مع الفطر ، بعد الغروب ، فهو غير الوصال ، فانه وصال صوم بصوم ، بدون الإفطار ، ولا خلاف فى كونه جائزاً وموجباً للأجر ، وإنما الخلاف فى أن الأفضل صوم داود ، أو صوم الدهر ، فالأفضل عندنا صوم داود ، وعند الشافعى صوم الدهر ، وعامة الأحاديث حجة للحنفية ، وأقلها حجة لهم ، والحق أن لا فصل فى الأحاديث ، لأن من يرى صوم الدهر مفضولا يحتج بالنفى ، نحو قوله : لا صام ولا أفطر ، ومن يراه أفضل يحمله على الشفقة ، فأى فصل هذا ؟ ووقع فى بعض كتب الحنفية أنه مكروه ، وكذا يوم عاشوراء منفرداً ، مع كونه عبادة عظيمة ، وكفارة لسنة واحدة ؛ قلت : كيف ! وقد صامه النبى ﷺ عشر سنين ، فهل يجترىء أحد أن يحكم بالكراهة على أمر فعله النبى ﷺ ، وهل يقصر النظر فى مثله على قوله : « لأصومن التاسعة » أو ينظر إلى فعله فى الغابر أيضاً ، والذى ينبغى أن لا يقطع النظر عما فعله فى الغابر أيضاً ، وكذلك صوم الدهر عبادة إجماعا ، إلا أنه مفضول عندنا ، مع الجواز ، بلا كراهة ، وهكذا فعله صاحب " الدر المختار " فى غير واحد من العبادات ، فأطلق عليها الكراهة ، مع كونها مفضولة فقط ، وهكذا فعله النووى ، فقال : إن التمتع والقران مكروهان مع كونهما عادتان بلا خلاف ، ولعلهم أطلقوا المكروه على معنى المفضول ، وأجد فى باب الصيام أنهم أطلقوا المكروه على المفضول أيضاً ، نعم ما أطلقوا عليه من المكروه فى " باب الصلاة " ، فهو كذلك فى نفس الأمر ، ثم إن قوله : ثلاثة من

كل شهر ، كصيام الدهر (بالمعنى) ، لايقوم حجة للحنفية ، لأن قوله : كصيام الدهر ، وقع معرض التشبيه ، فهو لحاظ ذهنى ، والذى ينبغى للمشبه به أن يكون أقوى ، سواء كان بحسب الخارج ، أو بحسب الذهن ، وقد مر منا غير مرة واحدة أن أخذ المسائل من التشبيهات تمسك ضعيف جداً . ألا ترى إلى قوله فى " باب الزكاة " : من كل أربعين درهما درهم ، بيان للحساب ، والنظر فقط ، أى خمسة دراهم فى مائتى درهم بهذا النظر ، وبهذا الحساب ، فلم يذهب هناك أحد إلى أنه يجب فى أربعين درهما درهم ، وبهذا الذى روعى فى باب الوتر ، حيث جعل الواحدة وتراً ، لكونها موتراً ووتراً فى لحاظ ذهنى ، فان الوترية فى ثلث الوتر ليست إلا من قبلها ، وذلك فى لحاظ الذهن ، فلا يوجب قطعها عما قبلها ، ومن قطعها عما قبلها أراد التنبيه على هذا اللحاظ ، فجعلوه مسألة (۱) .

والحاصل أن صيام الدهر فى حديث الباب وقع فى معرض التشبيه ، فهو على لحاظ ذهنى ، كوجوب درهم فى الأربعين فى " باب الزكاة " وكواحدة الوتر فى - بابه - كل ذلك لحاظ ذهنى ، فان سمحت به قريحتك فقس عليه قوله ﷺ : « فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها » ، فانه أيضاً لحاظ ذهنى ، ألا ترى أنه نهى عن صيام الدهر ، ثم نزل الثلاث من كل شهر منزلة صيام الدهر ، فهل تراهما يلتقيان على نقطة واحدة ؟ كيف ! وأن حديث النهى يوجب الكف عنه ، وحديث التشبيه يقتضى فضله أى فضل ، والوجه فيه أن حديث النهى ورد على شاكلة بيان المسألة ، وحديث التشبيه تنزيلى ، وكاشف عن لحاظ ذهنى فقط ، فهكذا فى حديث عبادة : نهاهم أولا عن القراءة خلف الإمام ، وقال : « فلا تفعلوا » أى القراءة خلف الإمام ، ثم استثنى منه الفاتحة ، وقال : « إلا بأم القرآن » ، فهى على الإباحة . بل الإباحة المرجوحة قطعاً . ولا رائحة فيه للوجوب ، ثم علله ، وقال : فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها ، فهل يناسب عندك تعليل الإباحة بما يفيد الوجوب ، وهل هذا إلا تناقض ؟ بل المعنى أنه حكم أولا بإباحة الفاتحة ، ثم ذكر لها لحاظاً ذهنياً ، ووصفاً اعتبارياً ، أوجب تحملها للمقتدى ، وقراءته إياها فى موضع وجب له الإنصات ، واللحاظ الذهنى لا يجب أن يتحقق

---

(۱) يقول العبد الضعيف : وهذا كقوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لذكرى ﴾ فكون الصلاة للذكر لحاظ ذهنى . والمطلوب هو الصلاة ، لاأن المطلوب هو الذكر فقط ، والصلاة آلة له تحققت أولا ، وهكذ ذكره الحنفية . أن الخروج بصنع المصلى فرض ، فانه لحاظ ذهنى فقط ، فان المقصود من التسليم هو ذلك ونحوه لهم : إن الصيام لقمع النفس . فاذا نقل اللحاظ الذهنى إلى العملى يفسد المعنى ، ثم إن ماقلنا لك إن الخروج بصنع المصلى لحاظ ذهنى ، ليس مما اخترعته من نفسى ، بل سمعته من شيخ - فى درس الترمذى . وقد قررته فى موضعه ، وإنما أردت ههنا التنبيه على جواب ، قوله : " وتحليلها التسليم " بطريق الإشارة .

فى ذلك الموضع بخصوصه ، بل كون الفاتحة بهذا الوصف ، وإن كان باعتبار المنفرد ، أو الإمام جوّز لنا أن نلاحظ فيها هذا المعنى ، ونقول بجواز قراءتها للمقتدى ، نظراً إليه ، وقد صرح أحمد ، عند الترمذى ، وسفيان ، عند أبى داود أن قوله ﷺ : « لاصلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن » فى حق المنفرد ، فتحقق هذا الوصف فى المنفرد ، ولحاظه فى حق المقتدى أيضاً ؛ ولعلك فهمت الآن أن اللحاظ الذهنى غير الحكم ، فان الحكم مسألة ، واللحاظ الذهنى اعتبار محض ، ومن لا يفرق بين هذين يخبط خبط عشواء ، ويجعل اللحاظ حكما ومسألة ، ويقع فى الأغلاط (١) .

وقد ذكرت فى رسالة الفاتحة خلف الإمام أن فى الأحاديث أشياء بقيت فى اللحاظ ، ولم يظهر بها العمل كما سمعت ، ومن الحنفية من تمسك بقوله ﷺ : « من صام الدهر ضيقت عليه جهنم » هكذا ذكره الحافظ فى "الفتح" رواية عن أبى خزيمة ، قلت : وهذا خطأ . فان فى الحديث وعيداً عظيما ، على هذا التقدير ، فكيف يكون فى حق صوم الدهر ، فانه جائز عندنا أيضاً ؛ ورام الحافظ التقصى عنه ؛ وقال : معناه إن جهنم تبتعد عنه ، ولا يزال كذلك حتى يتنحى هكذا ، وطولب أنه ينبغى أن يكون لفظ الحديث على هذا التقدير : ضيقت عنه ، مكان عليه ، وعجز الحافظ عن جوابه ؛ قلت : والحل أنه على حد قوله : ضاقت الجبة على فلان ، إذا قصرت عن جسده ، ولم تصلح له . فالمعنى أن جهنم تضيق دونه ، فلا تسع له ، كما أن الجبة الصغيرة تضيق على الجسد ، وهو مآل قوله : الصوم جنة ؛ وحينئذ ففى الحديث وعد عظيم ، وفضل كبير ، لمن صام الدهر ، حتى إن جهنم مع سعتها ضيقة لمثله ، ولا تصلح له ، فكيف يدخلها ، فانه ذو جنة ؟ ! وكيف تقرب صاحب المجنة ! .

ثم اعلم أن صوم الدهر فى التنزيل جاء على أنحاء شتى ، وفى بعضه يستقيم حساب الحسنات بعشر أمثالها ، كثلاث من كل شهر ، وفى بعضه لا ، فتنبه .

تنبيه : واعلم أن كثيراً من باب الفضائل يرد بها الأحاديث القولية ، ولا يرد بها الفعل ، وليس يلزم أن يعمل بكل فضيلة كل أحد ، ولكن فضيلة وفضيلة ، ورجل ورجل ، فالأذان ذكر وموجب للفضل ، إلا أن له رجالا ، وكذلك الإمامة أيضاً فضيلة ، ولها أيضاً رجال ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات ﴾ .

---

(١) يقول العبد الضعيف : وقد فهمت تقرير الشيخ هذا بعد زمن طويل ، وتدبر تام ، ففكر فيه أنت أيضاً ، فانى قد بينته حسب ما استطعت ، فان خفى عليك شىء بعد فلا تتسرع بالرد والقبول ، ولكن عليك أن تتفكر فيه ثانياً وثالثاً ، حتى ينجلى لك الحال ، ويمر عليك مثله فى هذا التقرير كثيراً ، فعليك بالصبر فانه مفتاح الفرج .

قوله : [لا أفضل من ذلك] قاله فى صيام داود ، وذلك لتجاذب الأطراف فى صيام الدهر ، فلا يريد أن يرغّب فيه ، ولا يريد أن ينهى عنه صراحة ، فلذا لم يأمره به فى جواب قوله : إنى أطيق أكثر من ذلك ، ولا نهى عنه صراحة ، ولكن قال : لا ، أفضل من صيام داود ، وهو دأب البلغاء فى مثل هذه المواضع .

باب " حقوق الأهل " لاصام من صام الأبد، وذكروا له عدة معان، ويمكن أن يكون معناه أن التعهد به عسير ، بل متعذر ، كما كان عبد الله بن عمر يقول ، بعد ما كبر : ياليتنى قبلت رخصة النبي ﷺ ، فما ضعفت عنه فى تلك الأيام أيضاً ، وإن أحب الأعمال إلى الله أدومها .

باب " صوم يوم وإفطار يوم " - قوله : [حتى قال فى ثلاث] ، ولم يرد فى الأحاديث أقل منه ، مع أن العلماء والصلحاء قد قرءوا القرآن كله فى أقل منها أيضاً .

باب " صوم داود عليه السلام " - قوله : [نفهت له النفس] أى عجزت ، وفى رواية عبد الله بن عمرو بن العاص هذه عند النسائى مخلطة عظيمة ، فليتنبه ، إلا أن ضيق الوقت لا يرخص لى أن أذكرها مفصلة (١) .

---

(١) قلت : وراجعت له النسائى ، وفيه عن عبد الله بن عمرو قال : ذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم الصوم ، فقال : صم من كل عشرة أيام يوما ، ولك أجر تلك التسعة ، فقلت : إنى أقوى من ذلك ، قال : صم من كل تسعة أيام يوماً ، ولك أجر تلك الثمانية ، قلت : إنى أقوى من ذلك ، قال : فصم من كل ثمانية أيام يوماً ، ولك أجر تلك السبعة ، قلت : إنى أقوى من ذلك ، قال : فلم يزل حتى قال : صم يوماً وأفطر يوما ، وفى طريق آخر : صم يوماً ، ولك أجر عشرة ، فقلت : زدنى ، قال : صم يومين ، ولك أجر تسعة ، قلت : زدنى ، قال صم ثلاثة ، ولك أجر ثمانية ، قال ثابت - أحد رواته - : فذكرت ذلك لمطرف ، فقال : ما أراه إلا يزداد فى العمل ، وينقص من الأجر .

ففى تلك الرواية أنه كلما كثر عمله قلّ أجره ، وقد أجاب عنه الطحاوى . ففى " المعتصر " ص٩٥ - ج ١ ، [مع حاشيته عن المصحح] : إن وجهه أن يصوم اليوم الأول قوته على قراءة القرآن ، والصلاة باقية من غير نقص . فله الأجر كاملا بعشرة كاملة ، فأمره صلى الله عليه وسلم بالصيام الذى يبقى معه قوته ، ليصل إلى الأعمال التى نفعها أفضل من الصيام ، فلما قال له : زدنى ، زاده يوماً يكون ضعفه أكثر مما يكون عليه بصيام يوم . فينقص ذلك حظه من هذه الأعمال التى نفعها أفضل ، فرد ثوابه على اليومين اللذين يصومهما ، مع تقصيره عن الأعمال ، إلى دون ثوابه على صوم اليوم الأول ، وكذلك رده فى صيام الثلاثة الأيام من الدواب ، إلى مادون ثوابه على صيام يومين لهذا المعنى .

باب "الصوم من آخر الشهر" - قوله : [من سرر شعبان] قيل : بمعنى أوائله ، وقيل : بمعنى أوساطه ، والأكثرون إلى أنه بمعنى أواخره ، والحديث فيمن كان الصوم فى آخر الشهر عادة له ، وحينئذ لا يرد عليه حديث النهى عن التقدم على رمضان بيوم أو يومين .

باب "صوم يوم الجمعة" ، وفى "الدر المختار" ، أنه مكروه ؛ قلت : كلا ، بل يمكن أن

قال المصحح : قلت : وفى توجيهه نظر ، لأنه يلزم أن يكون صوم يوم وإفطار يوم ، أقل درجة من صوم يوم فى عشرة ؛ وقوله : « أحب الصيام إلى الله صوم داود » ينافيه ، والحديث يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم أجاب عن قوله : مرنى بصيام ، بقوله : صم يوماً فى عشرة أيام ، واصرف السبع الباقية ، إلى الحظوظ المباحة ، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولزوجك عليك حقاً » ، فلما استزاده ، قال : يومين ، ولك ثمانية ، وكذا صم ثلاثة ، ولك سبعة ، وكذا قال له : صم أربعة ، ولك ستة ، بدليل قوله : فما زال يحط به ، حتى قال : إن أفضل الصوم صوم أخى داود ، وهو أن يصوم خمسة أيام ، ويكون له خمسة ، وجعل هذا أفضل الصيام ، فكلما كثر الصوم كثر الثواب . لا كلما قل كثر ، هكذا وجدنا حاشية الأصل .

ثم قال المصحح : قال القاضى : تابع الطحاوى مطرفا على خطأ فى تأويله ، إذ يلزم منه ، أن الحسنات لايذهبن السيئات ، وهو خلاف النص ، والحامل لهما على هذا التأويل البعيد ماروى بطريق آخر ، صم يوماً ، ولك أجر عشرة أيام ، صم يومين ، ولك أجر تسعة أيام ، وصم ثلاثة أيام ، ولك أجر ثمانية أيام ، لكن إذا ثبت هذا ، فتأويله أنه أراد صم يوماً من كل أحد عشر يوماً ، ولك أجر فطر العشرة الأيام التى تفطر منهن ، ويومين ، ولك أجر التسعة الأيام التى تفطر منهن ، وثلاثة أيام منها ، ولك أجر فطر الثمانية ، فأعلمه صلى الله عليه وسلم أن له فطر مايفطر بها ، أجراً ، لأنه يتقوى به على الأعمال الصالحة ، فندبه من صوم يوم ويومين ، إلى صوم يوم ويوم ، مترقياً من الأدنى إلى الأعلى ، وسكت عن أجر الصوم ، لأنه معلوم مقرر ، بخلاف أجر الفطر ، ألا ترى أن صوم يوم عرفة لغير الحاج أفضل ، وفطره للحاج أفضل ، ويؤجر على ترك صومه لحاجته إلى التقوى على الأعمال والدعاء ، انتهى بمعناه ، دون لفظه ، قلت : ما ذهب إليه الطحاوى من إضمار ثواب صيامها أظهر من إضمار أجر فطرها ، لأن الكلام سبق لثواب الصيام ، لا لثواب الفطر ، وكل منهما محتمل ، والتأويل من المجتهد الذى يخطىء ويصيب - وهكذا فى الأصل - والله أعلم بمراد قائله ، الذى لا ينطق عن الهوى ، صلى الله عليه وسلم ، فان الصوم كف عن الشهوات ، والفطر إقدام عليها ، فكيف يكون عبادة . مع موافقة النفس لها ، والفطر كما يصلح سبباً للأعمال الصالحة ، يصلح لضدها أيضاً ، فنفس الفطر ليس بعبادة ، إنما العبادة مايؤتى به بعده ، فاذن الأجر للأعمال الحسنة لا للفطر ، فافهم ؛ هكذا وجدنا فى - حاشية الأصل - ، انتهى . قلت : وسرحت النظر فى روايات النسائى فلم أجد غيرها يكون فيه إشكال ، وكذلك لم أجد جوابه غير ماتلوته عليك ، ولم أتتبع له غير ذلك ، لضيق الوقت ، ولا أدرى أهذا الذى كان مراد الشيخ ، أم غير ذلك .

يكون مفضولا ، و ذلك أيضاً ، بالنظر إلى الوجوه الطارئة والعوارض الخارجية ، كفساد عقائد الناس ، أما النهى عن السبت ، فلأجل التشبه باليهود .

باب "صوم يوم النحر"، واعلم أن يوم الفطر والنحر لما كانا يومى عيد ، فكيف الصوم فيهما ، وحينئذ معنى النهى فيهما أظهر .

قوله : [ينهى عن صيامين] الخ ، وإنما ذكر النهى عن البيعتين ، مع النهى عن صومين ، لأنه أراد الجمع بين الثنتين .

قوله : [جاء رجل إلى ابن عمر] الخ ، وصورة جوابه ذكرها المحشى .

باب "صيام أيام التشريق"، وهى أيضاً مكروهة عندنا تحريماً : القارن ، والمتمتع ، وغيرهما سواء ؛ وروى عن عائشة رخصة فى حقها ، عند الطحاوى ، ولنا أن النبى ﷺ نهى عن صيام هذه الأيام من غير فصل ، ولعل عائشة ، وابن عمر أخذاه من قوله تعالى : ﴿ فصيام ثلاثة أيام فى الحج ﴾ الخ ، ولم يبلغهما النهى ، والله تعالى أعلم ، وراجع الطحاوى ؛ ثم لا يخفى عليك أنه ما الفرق بين الصلاة والصيام ، حيث حملوا النهى الوارد فى "باب الصلاة" على الكراهة فى أكثر المواضع ، بخلاف الصيام ، فانهم لم يحملوه على الكراهة إلا فى العيدين وأيام التشريق ، فالوجه أن كله من مراحل الاجتهاد ، ولما لم يروا النهى عن الصيام فى تلك الأيام يبلغ مبلغ الكراهة ، واستشعروا فى "باب الصلاة" أن النهى عنها فى جملة المواضع ، لمعنى الكراهة ، حملوه فى الصيام على معان أخرى ، وفى الصلاة على معنى الكراهة .

باب "صيام يوم عاشوراء"، وهو عاشر المحرم ، وما نسب إلى ابن عباس أنه التاسع ، فليس بشيء ، لما روى عنه الترمذى ، قال : أمر رسول الله ﷺ بصوم عاشوراء ، يوم العاشر ، وإنما أراد أن السنة أن يصوم التاسع معه ، لا أنه عاشوراء ، فحسب .

قوله : [فى حديث ابن عباس ، قدم النبى ﷺ المدينة] الخ ، وفيه إشكال عويص ، وهو أنه يستفاد من النوراة أن موسى عليه السلام إنما نجى فى عاشر تشرين الأول ، وهو غير عاشر المحرم ، وأيضاً فى "معجم الطبرانى" عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ لما دخل المدينة ، وجد اليهود قد صاموا عاشوراء ، فسئل عن ذلك اليوم ، فقال : هذا يوم خلص الله فيه نبيه موسى عليه السلام ، فنحن نصومه شكراً ، قال : فنحن أحق ، مع أن الشهر الذى دخل فيه النبى ﷺ المدينة كان

ربيع الأول ، فكيف أن يكون هذا اليوم يوم عاشوراء ؟ وقد أجبت عن الإشكالين ، فى مقالة لى ـ بمجلة القاسم ـ ، مبسوطاً فلتراجع (*) .

رسالة عذراء ، فى تحقيق يوم عاشوراء

(*) يقول العبد الضعيف : وقد كان بعض الجهلة أوردوا إيرادات على عاشوراء ، فأزاحها الشيخ فى صورة رسالة ، وأنا أعربها لك ، لعل الله تعالى ينفعك بها وإياى . قال رحمه الله :

أما بعد : فإن هذه عدة سطور ، وأشتات جمل ، لحل بعض إشكالات تتعلق بيوم عاشوراء ، قصدت منها تحقيق المقام لا غير ، وبالله التوفيق .

فاعلم أن عاشوراء هى عاشر المحرم حسب ما اقتضته الأحاديث ، وأجمعت عليه الأمة المرحومة ، قال فى " عمدة القارى " : وهو مذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم ، اهـ . قال الزرقانى : وقال القاضى ، والنووى : الذى تدل عليه الأحاديث كلها أنه العاشر ، وهو مقتضى اللفظ ، اهـ .

وروى عن الحسن بن عباس عند الترمذى ، قال : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصوم يوم عاشوراء ، اليوم العاشر ، اهـ . وقال فى " عمدة القارى " : ومنها ما رواه البزار من حديث عائشة بلفظ : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بصيام عاشوراء يوم العاشر ، ورجاله رجال الصحيح ، اهـ . وحديث "صحيح مسلم" عن الحكم بن الأعرج ، قال : انتهيت إلى ابن عباس ، وهو متوسد رداءه فى زمزم ، فقلت : أخبرنى عن يوم عاشوراء أى يوم أصومه ؟ قال : إذا رأيت هلال المحرم فاعدد ، ثم اصبح من اليوم التاسع صائماً ؛ قلت : أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم ، اهـ . قلت : الجواب فيه على أسلوب الحكيم ، حيث لا خفاء فى تعيين عاشوراء ، فانه العاشر قطعاً ، نعم كان الأهم عنده بيان صوم التاسع أيضاً ، فتعرض إليه ، وهو الأسلوب فى قوله : أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم ، اهـ . حيث نزل فيه تمنى النبى صلى الله عليه وسلم بصوم التاسع منزلة صومه فيه ، وإلا فلم يصمه النبى صلى الله عليه وسلم قط ، ويدل عليه سياق الطحاوى ؛ قلت لابن عباس : أخبرنى عن يوم عاشوراء ، قال : عن أى باله تسأل ؟ قلت : أسال عن صيامه ، أى يوم أصوم ؟ قال : إذا أصبحت من تاسعه فاصبح صائماً ، الحديث . قال فى " عمدة القارى " : فان قلت : هذا الحديث الصحيح يقتضى بظاهره أن عاشوراء هو التاسع ؛ قلت أراد ابن عباس من قوله : فإذا أصبحت من تاسعه فاصبح صائماً ، أى صم التاسع مع العاشر ، وأراد بقوله : نعم ، ما روى من عزمه على صوم التاسع من قوله : لأصومن التاسع ، وقال القاضى : ولعل ذلك على طريق الجمع مع العاشر ، لئلا يتشبه باليهود ، كما ورد فى رواية أخرى : فصوموا التاسع والعاشر ، وذكر رزين هذه الرواية عن عطاء عنه ، وقيل : معنى قول ابن عباس : نعم ، أى نعم يصوم التاسع ، لو عاش إلى المقبل ، وقال أبو عمر : وهذا دليل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم العاشر إلى أن مات ، ولم يزل يصومه حتى قدم المدينة ، وذلك محفوظ من حديث ابن عباس ، وقال فى "فتح البارى":

تنبيه : واعلم أن من يقسمون الطعام على المساكين بعد غروب الشمس من يوم عاشوراء ، أو من الغد ، فليسوا يحرزون من صواب التصدق فى ذلك اليوم شيئاً ، فينبغى أن يقسم الطعام قبل الغروب ، ليقع التصدق فى العاشر ، لا فى الحادى عشر .

ثم ما هم به من صوم التاسع ، يحتمل معناه أنه لا يقتصر عليه ، بل يضيفه إلى اليوم العاشر ، إما احتياطاً له ، وإما مخالفة لليهود والنصارى ، وهو الأرجح ، وبه يشعر بعض روايات مسلم ، ولأحمد من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعا : صوموا عاشوراء ، وخالفوا اليهود ، صوموا يوماً قبله ، أو يوماً بعده ، ونحوه عند الطحاوى أيضاً ، وكان ابن عباس نفسه يصوم التاسع والعاشر ؛ وقال فى " عمدة القارى " : وروى عن ابن عباس أنه كان يصوم اليومين خوفا من أن يفوته ، وكان يصومه فى السفر ، اه .

فظهر أن ابن عباس إنما صام التاسع والعاشر لأنه علم عزم النبى صلى الله عليه وسلم على صوم التاسع من القابل ، ولأنه يحصل منه الأمن عن فوات فضل عاشوراء ، عند الاختلاف فى هلال المحرم ، ولا تزاحم فى " الفوائد" . ومعلوم أن الجواب على أسلوب الحكيم ، طريق مسلوك عند البلغاء ، وعليه حمل العلماء قوله تعالى : ﴿ يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج ﴾ فان السؤال كان عن علة اختلاف صور القمر ، والسر فى ازدياده وانتقاصه ، مع أنه أجيب عن فوائده ، وأما الاستشكال بحديث ابن عباس ، قال : قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء ، فقال : ماهذا ؟ قالوا : هذا يوم صالح ، هذا يوم نجى الله بنى إسرائيل من عدوهم ، فصامه موسى ، قال : فأنا أحق بموسى منكم ، فصامه ، وأمر بصيامه ، اه . فليس بذاك ، لأنه لم يرو فى رواية أن صومهم هذا كان فى السنة التى قدم النبى صلى الله عليه وسلم لينافض كونه عاشر المحرم ، فان أصحاب السير اتفقوا على أنه قدم الثامنة من ربيع الأول ، وحينئذ لا يمكن أن يكون ذلك اليوم عاشر المحرم ، ووجه الدفع أنه لادليل فيه على أن النبى صلى الله عليه وسلم وجدهم صائمين يوم دخل المدينة ، كيف ! وقد صاموا العام عاشوراء قبل مقدمه ، وإنما رآهم يصومون من العام المقبل حين أقبل عليه شهر المحرم ، قال فى " فتح البارى " : قد كان أول قدومه المدينة ، ولاشك أن قدومه كان فى ربيع الأول ، فحينئذ كان الأمر بذلك فى أول السنة الثانية ، وفى السنة الثانية فرض شهر رمضان ، فعلى هذا لم يقع الأمر بصيام عاشوراء إلا فى سنة واحدة ، ثم فوض الأمر فى صيامه إلى رأى المتطوع ، اه . وقال فى " عمدة القارى " : فان قيل : ظاهر الخبر يقتضى أنه صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة وجد اليهود صياما يوم عاشوراء ، والحال أنه صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فى ربيع الأول : وأجيب بأن المراد أول علمه بذلك ، وسؤاله عنه بعد أن قدم المدينة ، لا أنه قبل أن يقدمها ، علم ذلك ، وقيل : فى الكلام حذف ، تقديره : قدم النبى صلى الله عليه وسلم فأقام إلى يوم عاشوراء ، فوجد اليهود فيه صياما ، وأما ما ذكره صاحب تائج الافهام فى تقويم العرب قبل الإسلام ، أن يوم قدومه صلى الله عليه وسلم كان يوم عاشوراء ، واحتج عليه بروايته ، فمع تخليطه فى نقل سياق الحديث ، لا يقتضى أن

باب "فضل من قام رمضان"، وقد مر منا التحقيق في القيام في "كتاب الإيمان" أن المقصود منه القيام للصلاة، أو إحياء الليل فحسب.

يكون ذلك هو عاشوراء المشهور فيما بين المسلمين، أي عاشر المحرم، بل كان ذلك عاشوراء عند اليهود، وهو عاشر تشرين الأول، لأن الحساب عندهم كان شمسياً، والشهر الشمسي يكون دائراً في الأشهر القمرية، فقد يوافق التشرين الأول المحرم، وقد يوافق ذا الحجة، آخر الأشهر القمرية، واتفق في تلك السنة أن عاشوراء بالحساب الشمسي، يوافق الثامنة من ربيع الأول، وهو اليوم الذي قدم النبي صلى الله عليه وسلم فيه المدينة، لأنه كان عاشوراء المعروف فيما بين المسلمين أو اليهود الذين كانوا يصومونه بحساب القمر، ومن ههنا اندفع الخلاف في ألفاظ اليهود في اعتبارهم عاشوراء، فعند مسلم عن أبي موسى، قال: كان أهل خيبر يصومون يوم عاشوراء، يتخذونه عيداً يلبسون نساءهم حليهم وشارتهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فصوموه أنتم، اهـ. وعند البخاري من الهجرة، وإذا أناس من اليهود يعظمون عاشوراء، ويصومونه، اهـ. فان التقييد بأهل خيبر بأناس من اليهود يدل على اختلافهم في هذا الباب، وقال في "فتح الباري": ويحتمل أن يكون أولئك اليهود كانوا يحسبون يوم عاشوراء بحساب السنين الشمسية، فصادف يوم عاشوراء بحسابهم اليوم الذي قدم فيه صلى الله عليه وسلم المدينة، وهذا التأويل مما يترجح به أولوية المسلمين وأحقيتهم بموسى عليه الصلاة والسلام، لإضلالهم في اليوم المذكور، وهداية الله المسلمين له، اهـ. فقيد بقوله: أولئك اليهود، وصرح بأن اليهود ضلوا في تعيين يوم عاشوراء، فكانوا شيعاً، وهدى الله المسلمين إلى الصواب، ثم قال الحافظ: ثم وجدت في "المعجم الكبير" للطبراني ما يؤيد الاحتمال المذكور، أولا، وهو ما أخرجه في "ترجمة زيد بن ثابت" من طريق أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه، قال: ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقوله الناس، إنما كان يوم تستر فيه الكعبة، وكان يدور في السنة، وكانوا يأتون فلانا اليهودي - يعني ليحسب لهم - فلما مات أتوا زيد بن ثابت، فسألوه، وسنده حسن، قال شيخنا الهيثمي في "زوائد المسانيد": لا أدري ما معنى هذا، قلت: ظفرت بمعناه في "كتاب الآثار" القديمة، لأبي الريحان البيروني، فذكر ما حاصله: أن جهلة اليهود يعتمدون في صيامهم وأعيادهم حساب النجوم، فالسنة عندهم الشمسية لا الهلالية، قلت: فمن ثم احتاجوا إلى من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك، اهـ.

وحاصله أن عاشوراء عند بعض اليهود لم يكن هو عاشوراء المعروفة بعد الإسلام، لأنه كان عندهم اليوم الذي تستر فيه الكعبة، ولما كان هؤلاء اليهود يعتبرون الحساب الشمسي كان عاشوراؤهم دائراً في الشهور القمرية، ومن ثم احتاجوا إلى من يعرف الحساب، فهدى الله المسلمين إلى الحساب القمري، وذلك الحساب كان عند ربك مرضياً، ثم تقييد أبي الريحان البيروني قوله: بجهلة اليهود، يدل على أن الحساب في الأصل - بحسب كتبهم السماوية أيضاً - كان قمرياً، وإنما هم حولوه إلى الشمسي، وقد وجد في بعض

قوله : [فقال عمر إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد] الخ، قدمر الكلام على جملة أجزاء هذا الحديث ، فلا نعيده .

الزيج والتقاويم أن الحساب العبرى قمرى ، من لدن آدم عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا ، إلا عند من بدله إلى الشمسى ، وحمل بعض المفسرين قوله تعالى : ﴿ إنما النسىء زيادة فى الكفر ﴾ على هذا التحويل ، لأن فى هذا التحويل تحويل للأوقات الشرعية ، وذلك يناقض أوضاعها ، قال فى " الكشاف " : وربما زادوا فى عدد الشهور ، فيجعلونها ثلاثة عشر ، أو أربعة عشر ، ليتسع لهم الوقت ، ولذلك قال عز وعلا : ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا ﴾ يعنى من غير زيادة زادوها ، اه . وهكذا حديث : ألا إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، السنة إثنى عشر شهراً ، منها أربعة حرم ، ثلاث متواليات : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم ، ورجب مضر ، الذى بين جمادى ، وشعبان ، اه . وجملة الكلام أن النبي صلى الله عليه وسلم وافق فى تعيين عاشوراء الطائفة التى كانت على الحق منهم ، وخالف الذين حوّلوا حسابهم إلى الشمسى ، فضلوا وأضلوا ، ثم إن فى هذا اليوم خصوصيات أخرى غير نجاة موسى عليه الصلاة والسلام ، قال فى "فتح البارى" : ولأحمد من طريق شبيل بن عوف عن أبى هريرة نحوه ؛ وزاد فيه : وهو اليوم الذى استوت فيه السفينة على الجودى ، فصامه نوح شكراً ، اه . وقال فى "عمدة القارى": وروى ابن أبى شيبة بسند جيد عن أبى هريرة يرفعه : يوم عاشوراء تصومه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فصوموه أنتم ، اه . ولا تعارض بين حديث ابن عباس المارّ آنفاً ، وبين حديث عائشة ، قالت : كان صوم عاشوراء تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فى الجاهلية ، فلما قدم المدينة صامه ، وأمر بصيامه ، بل فى حديث عائشة التصريح بأنه كان يصومه قبل ذلك ، فغاية مافى القصة أنه لم يحدث له لقول اليهود تجديد حكم ، وإنما هى صفة حال ، وجواب سؤال ، ولم تختلف الروايات عن ابن عباس فى ذلك ، ولا مخالفة بينه وبين حديث عائشة . أن أهل الجاهلية كانوا يصومونه ، كما تقدم ، إذ لا مانع من توارد الفريقين على صيامه ، مع اختلاف السبب فى ذلك ، اه . وأما الاستناد بما فى التوراة أن موسى عليه الصلاة والسلام نجى فى الثانية والعشرين من رمضان ، وهى تكون الحادية العشرين من نيسان بحسب شهورهم ، لاعاشر المحرم ، أوعاشر تشرين عندهم ، فاستناد بما ليست له عمد ، ويظهر من سياقه أنه من إلحاق الأحبار ، فلا حجة فيه ، ودون صحته قطع المفاوز : ۔ فى طلعة الشمس مايغنيك عن زحل ٭ انتهى كلامه .

وقد كانت تلك الرسالة ، قد شاعت فى ۔ مجلة القاسم ۔ فكنت أتفقدها تفقدا ، فما كنت أجدها عند أحد من معارفى ، حتى جرى ذكرها بينى وبين المولى " محمد يوسف النورى " فبشرنى بأنه استنسخه فى مذكرته ، فاستعرتها منه ، وترجمت بالعربية مما كان بالفارسية ، فكن من الشاكرين ، وأشركنى فى دعواتك الصالحة وإياه .

واعلم أنه ذهب جماعة من الحنفية إلى أن التراويح فى البيت أفضل (١) لمن كان حافظ القرآن، ومن لايكون كذلك، فالأفضل له أن يحضر الجماعة يستمع الذكر، وذهب جماعة إلى أن الفضل فى حضور الجماعة مطلقاً، وجنح الطحاوى إلى الأول، وهو الأرجح، فانه ثبت عن كبار الصحابة أنهم كانوا يصلونها فى البيت، وهذا عمر لم يكن يصليها بالجماعة، مع كونه أميراً. فكان ينبغى له أن يخرج إليهم، فان الإمامة إذ ذاك كانت مختصة بالأمير، نعم ينبغى للعلماء أن لايفتوا به، فان من لايأتى الجماعة يوشك أن لايصليها رأساً، وهذا هو الحال فى السنن. فان الأفضل فيها أن تصلى فى البيوت، إلا أنه ينبغى الفتوى بأدائها فى المسجد، لئلا يحتال المتكاسلون فى تركها. وثبت عن على أنه أم بالكوفة فى التراويح، وأما عدد ركعات التراويح فقد جاء عن عمر على أنحاء. واستقر الأمر على العشرين، مع ثلاث الوتر، ويعلم من "موطأ مالك" أنه خفف فى القراءة، وزاد فى الركعات بتنصيف القراءة، وتضعيف الركعات، وبعد ماتلقته الأمة بالقبول لابحث لنا أنه كان ذلك اجتهاداً منه، أو ماذا ؟! ومن ادعى العمل بالحديث، فأولى له أن يصليها حتى يخشى فوت الفلاح، فان هذه صلاة النبى ﷺ فى اليوم الآخر، وأما من اكتفى بالركعات الثمانية، وشذ عن السواد الأعظم (٢)، وجعل يرميهم بالبدعة، فلير عاقبته، والله تعالى أعلم.

باب "فضل ليلة القدر" — قوله ﴿خير من ألف شهر﴾ وهو بالحساب ثمانون سنة وشىء، وإنما رفع علمها ليلتمسها الناس، فيحرزوا مزيد الأجر، والله تعالى أعلم؛ وهذا نظير ماقاله الرازى فى إلهام الصلاة الوسطى.

---

(١) قال الترمذى: اختار ابن المبارك، وأحمد وإسحاق، الصلاة مع الإمام فى شهر رمضان، واختار الشافعى أن يصلى الرجل وحده إذا كان قارئاً، اه.

(٢) قلت: قال الترمذى: اختلف أهل العلم فى قيام رمضان، فرأى بعضهم أن يصلى إحدى وأربعين ركعة، مع الوتر، وهو قول أهل المدينة، وأكثر أهل العلم على ماروى عن على، وعمر، وغيرهما من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم عشرين ركعة، وهو قول سفيان الثورى، وابن المبارك، والشافعى؛ وقال الشافعى: هكذا أدركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة، وقال أحمد: روى فى هذا ألوان لم تقض فيه بشىء، وقال إسحاق: بل نختار إحدى وأربعين ركعة، على ماروى عن أبى بن كعب، اه. وتبين من هذا ما كان عليه العمل فى الحرمين الشريفين، وما كان مذهب السلف الصالحين، فليصل المدعون بالعمل بالحديث، ثمانية أو دونها، فان أكثر الصحابة لم يصلوا إلا عشرين ركعة، فهم العمدة، وبهم القدوة، وفيهم الأسوة، ثم أتذكر أن أصحاب مالك إنما اختاروا إحدى وأربعين، لأنهم كانوا يشتغلون فى النوافل فى الترويحة، بخلاف أهل مكة، فانهم كانوا يطوفون فيها، ومن ههنا حصل الفرق بين العمل فى البلدتين.

باب " التمسوا ليلة القدر فى السبع الأواخر"، وقد مر منى التنبيه على أن تلك الليلة، وإن كانت فى الأوتار، إلا أن المأمور بالقيام هو العشرة بتمامها، الأشفاع والأوتار، كلها سواء، وإليه يشير قوله ﷺ فى حديث الباب: «فمن كان متحريها فليتحرها فى السبع الأواخر»، ويخالفه ماأخرجه البخارى فى الباب الآتى: «تحروا ليلة القدر فى الوتر من العشر الأواخر من رمضان»، فانه يشعر بابتغائها فى الأوتار خاصة، والوجه عندى أنه قد تبين عندنا أن النبى ﷺ اعتكف فى العشرة الأخيرة من رمضان، وأمر باعتكافها، أما الأمر بالاجتهاد فى الأوتار، فيبنى على الظن بالأغلب، على كونها فيها، دون الاقتصار عليها، ويدل على ماقلنا، قوله ﷺ: «فابتغوها فى العشر الأواخر، وابتغوها فى كل وتر.

باب " تحرى ليلة القدر " الخ - قوله: [فى تاسعة تبقى] الخ، واعلم أن الأحاديث فى الأمر بإحياء العشر وردت بنحوين: إما بالإحياء بمجموعه، أو الإحياء بأوتاره خاصة، ولم ترد بإحياء الأشفاع خاصة، ثم إن التاسعة، والسابعة، والخامسة أشفاع، إن كان الشهر ثلاثين، وإلا فهى أوتار. والأسهل عندى أن يقال: إنه يبنى على اختلاف تعديدها، فان عددتها من الأول إلى الآخر تكون هذه أشفاعا، وإن عددتها من الآخر إلى الأول تكون أوتاراً، وهذه صورتها:

٣٠	٢٩	٢٨	٢٧	٢٦	٢٥	٢٤	٢٣	٢٢	٢١
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	

فالثانية والعشرون شفع من وجه، ووتر من وجه، فان أخذت الحساب من الأول فهى شفع، وإن أخذته من الآخر فهى وتر، فانها التاسعة، كما ترى، فيما صورناه، وقس عليها الباقية، فان ليلة الثلاثين شفع على الحساب المعروف، ووتر على غير المعروف، وهذا - وإن لم يقرع سمعك - لكنه يحتمل أن يكون مراداً، فانه كما ورد الإبهام فى أيامها، كذلك يمكن أن يكون ورد فى حسابها أيضاً، فهو إبهام فى إبهام، وعلى هذا تبين الجواب عما ذكره البخارى عن ابن عباس: «إلتمسوها فى أربع وعشرين»، فانها سابعة، وهى وتر إن أخذت فى الحساب من الآخر، وللحافظ ههنا كلام غير واضح، والأسهل ماقلنا.

قوله: [فى تسع يمضين، أو فى سبع يبقين] الخ. وهذا وإن كان الشهر تسعاً وعشرين فظاهر، وإلا فالوجه ماقلنا. والتفصيل ماحررنا.

باب "رفع معرفة ليلة القدر" — وفى "الفتح" رواية قوية، تدل على رفع أصلها، والمراد منه الرفع من تلك السنة فقط، ولعل النبي ﷺ أعطى علمها من تلك السنة، وهو الذى رفع عنه.

قوله: [تلاحى رجلان] قيل: هما كعب بن حداد، ورجل آخر، قلت: ويمكن أن يكون غيرهما.

باب "الاعتكاف" وهو سنة مؤكدة على الكفاية، وبالنذر يكون واجباً، والنذر عندنا عمل اللسان لانية الجنان فقط.

باب "الاعتكاف ليلا"، واختار ابن الهمام أنه يشترط الصوم للاعتكاف مطلقاً، وإن كان بساعة، ولا يشترط فى النفل عند ـ البحر ـ، وكذا فى "المبسوط" وهو الأصوب عندى، ولا دليل فى حديث الباب، فان فى اللفظ الآخر "اعتكف يوما" مكان ليلة.

قوله: [فأوف بنذرك]، ولنا أن نحمله على الاستحباب إن كان نذره قبل الإسلام.

اب "هل يخرج المعتكف" الخ ـ قوله: [عندباب أم سلمة] وهذا الباب فى الطريق، أما بيتها، فكان فى دار أسامة، كما سيجىء.

باب "من خرج من اعتكافه عند الصبح" ـ قوله: [فلما كانت صبيحة عشرين نقلنا متاعنا] الخ، أى أمرنا الناس أن ينقلوا متاعنا، لأن الخروج لايكون إلا بعد الغروب.

باب "الاعتكاف فى شوال"، وكان النبي ﷺ اعتكف فيه قضاء عن اعتكافه.

كتاب البيوع

قوله تعالى: ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ الخ، هذا جواب عن قولهم: ﴿ إنما البيع مثل الربا ﴾ وحاصل الجواب: أنكم كيف حكمتم بالتسوية بين البيع والربا، مع الفرق الجلى بينهما؟ فان البيع حلال، والربا حرام، قيل: والأوضح فى مرادهم، إنما الربا مثل البيع، أى فليكن أيضاً حلالا، كالبيع، وقال الشيخ ناصر الدين بن المنير: إن كلا التركيبين صحيح، وحاصل كلامهم أن البيع والربا كالشىء الواحد، فإما أن يكون البيع أيضاً حراما كالربا، أو يكون الربا أيضاً حلالا كالبيع، وذلك هو الفرق بين التركيبين، والمعنى فيهما واحد، وهو عدم الفرق، وهدى القرآن إلى الفرق بينهما، وعدم صحة قياس أحدهما على الآخر، كما رأيت.

قوله : [﴿ تديرونها بينكم ﴾] الخ ، وترجمته (دست كردان) ، والتجارة الحاضرة احتراز عن بيع السلم .

باب " ماجاء فى قول الله تعالى : ﴿ فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا ﴾ " الخ ،
ولما كان الله سبحانه نهاهم عن البيع ، بعد نداء الجمعة ، وأمرهم بالسعى إلى ذكر الله ، عقبه بانتهاء النهى بعد انقضاء الصلاة ، وعود الإباحة الأصلية ، فأمرهم بالانتشار فى الأرض ليبتغوا من فضل الله .

قوله : [على ملأ بطنى] ورسم الخط فيه أن تكتب الهمزة على الألف لابعدها ، وهكذا الرسم فى همزة " امرأة " .

قوله : [فما نسيت من مقالة رسول الله ﷺ تلك من شىء] الخ ، واعلم أن هذا اللفظ يوهم أن عدم نسيان أبى هريرة يقتصر على تلك المقالة فقط ، مع أن الظاهر عمومه ، لكل ماسمعه من رسول الله ﷺ بعد ذلك ، ولذا كان أحفظهم للأحاديث ، وهو الذى يلائم شكايته إلى النبى ﷺ ودعائه له ، فأخرج البخارى : ص ٥١٥ - ج ١ قبيل " باب فضائل أصحاب النبى ﷺ " عن أبى هريرة . قال : قلت : يارسول الله إنى سمعت منك حديثاً كثيراً ، فأنساه ، قال : ابسط رداءك ، فبسطته ، فغرف بيده فيه ، ثم قال : ضمه ، فضممته ، فما نسيت حديثاً بعد ، اه . فدل على أن شكواه كان فى نسيان الأحاديث التى سمعها منه ، وأنه إذ دعا له النبى ﷺ لم ينس بعده حديثاً من أحاديثه . فاذن هو عام للأحاديث مطلقاً ، وإنما جاء الإيهام والإبهام من تصرفات الرواة فى التعبير ، فليحمله على ماقلنا ، ولاينبغى الجمود على الألفاظ بعد تبين المراد .

قوله : [قال : زنة نواة من ذهب ، أو نواة من ذهب] ، واعلم أن نواة من ذهب(1) مخصوصة

---

(1) فائدة مهمة التقطناها من " كتاب الزكاة - من عمدة القارى " .

قال العينى : وزعم المرغينانى أن الدرهم كان شبيه النواة ، ودور على عهد عمر رضى الله تعالى عنه . فكتبوا عليه - لا إله إلا الله - ثم زاد ناصر الدولة بن حمدان كلمة - صلى الله عليه وسلم - فكانت منقبة لآل حمدان وفى " كتاب المكاييل " عن الواقدى عن معبد بن مسلم عن عبد الرحمن بن سابط ، قال : كان لقريش أوزان فى الجاهلية . فلما جاء الإسلام ، أقرت على ما كانت عليه : الأوقية أربعون درهما ، والرطل اثنا عشر أوقية ، فذلك أربعمائة وثمانون درهما . وكان لهم النش ، وهو عشرون درهما ، والنواة ، وهى خمسة دراهم ، وكان المثقال اثنين وعشرين قيراطاً إلا حبة ، وكانت العشرة دراهم وزنها سبعة مثاقيل ، والدرهم خمسة عشر قيراطاً ، فلما قدم علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمى الدينار لوزنه ديناراً ، وإنما هو تبر ، ويسمى الدرهم لوزنه درهما ، وإنما هو تبر ، فأقرت موازين المدينة على هذا فقال النبى صلى الله عليه وسلم : الميزان ميزان أهل المدينة . اهـ ٢٨٥ - ج ٤

فى اصطلاحهم بخمسة دراهم ، وأما زنة نواة من ذهب فهى عامة ، بالغة مابلغت ، فانها يمكن أن تزيد على عشرة دراهم أيضاً .

باب " الحلال بين " الخ ، وقد تكلمنا عليه فى "كتاب الإيمان " ونبهناك على أن الحديث جليل لاشتماله على ضابطة الحلال والحرام ، من قبل صاحب الشرع ، ولا حظ فيه للآخرين ، فانا لاندرى ماذا أريد بكون الحلال والحرام بينا ، فانا كثيراً مانجدهما غير بينين ، تجرى فيهما الأفكار ، وتختلف فيهما الأنظار ، وصنف فيه الشوكانى رسالة ، وليس لها محصل غير حل الألفاظ ، وذلك القدرهو المرجو من أمثاله لاغير .

باب "تفسير المشبهات" ، ولعمرى أن المصنف أبدع فى التراجم ، فبوّب أولا فى " تفسيره " ليتعين مصداقه فى ذهنك ، ثم بوّب بما يستحب التجنب عنها ، ثم بوّب بالوساوس ، ليدل على الفرق بين الشبهات والوساوس ، فان الاحتراز عن الشبهات استبراء للدّين . والاعتداد بالوساوس إفساد له ، ثم إن ماذكره المصنف من " تفسيره " عن حسان ليس تفسيراً له ، فان قوله : دع مايريبك إلى مالا يريبك ، لم يفد له شيئاً ، وإنما دل حسان على صورة العمل فقط ، لا أنه شرح الحديث ، وراجع لتحقيقه "عقيدة الإسلام" ، وأوفى منه من حاشيته "تحية الإسلام" ، وأخرجه الترمذى أيضاً ، وفيه : وبين ذلك أمور مشتبهات ، لايدرى كثير من الناس أمن الحلال أم من الحرام ، اه . وهذا يدل على أن المراد من الاشتباه ، الاشتباه فى الأوصاف ، والحكم ، وفى " الفتح " إن المشبهات هى المباحات . فقد اعتبرها بحسب الحقيقة دون الحكم ، فان حكم المباحات معلوم ، والمعنى أن من أتى سائر المباحات حتى لم يبق بعدها إلا المحرمات ، أوشك أن يقع فيها ، فلا بد لاستبراء الدّين أن يترك حصة من المباحات أيضاً ، بخلاف ماعند الترمذى ، فانه يدل على أن المراد به الاشتباه فى الحكم ، فافهم . وقدمرّ الكلام على لفظ المتشابه ، والمشبه ، والمشتبه فى "كتاب الإيمان " . فان التشابه يقتضى عدم علم المراد

يقول العبد الضعيف : ولم أزل أتفكر فى سر التعبير بنواة من ذهب ، فلم أر أحداً منهم توجه إليه غير أنهم لما مروا عليه ذكروا مصداقه ، فعند الترمذى ذيل شرح حديث الوليمة ، قال أحمد بن حنبل : وزن نواة من ذهب ، وزن ثلاثة دراهم وثلث ؛ وقال إسحاق : هو وزن خمسة دراهم ، فلما رأيت فى " العمدة " أن الدراهم فى القديم ، كانت شبيه النواة ، ظهر لى بعض السر فيه ، وأنا فى تردد بعد ، فلينظر فيه ، والله تعالى أعلم بالصواب ، ويتعلق به ما ذكره العينى : ص ٤٢٢ - ج ٤ أن الرطل هو الفلفلى . والفرق ستة وثلاثون رطلا فلفلية ، والقربة خمسون مناً ، ذكره فى " الينابيع " ، وفى " المغنى " القربة : مائة رطل ، الخ .

كالمتشابهات فى القرآن ، ومقتضى الثانى الإشارة إلى القياس الفقهى ، ومقتضى الثالث عدم علم الحكم .

قوله : [كيف وقد قيل] ، قد مر فى العلم أنه محمول عندنا على الديانة ، كما مر عن الرملى .

قوله : [كان عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أخيه] الخ ، واعلم (١) أن العرب كانوا يزنون بامرأة

---

(١) قال العلامة المارديني : هذا حديث مشكل ، خارج عن الأصول المجمع عليها ، لأن الأمة مجمعة على أن أحداً لايدعى عن أحد دعوى إلا بتوكيل من المدعى ، ولم يذكر ههنا توكيل عتبة لأخيه سعد بأكثر من دعواه ، وهو غير مقبول عند الجميع ، ولأن عبد بن زمعة لم يأت ببينة تشهد على إقرار أبيه ، ولاخلاف أن دعواه لاتقبل على أبيه ، ولا دعوى أحد على غيره ، قال الله تعالى : ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾ وعند مالك : لايستلحق أحد غير الأب ، والمشهور من مذهب الشافعى أن الأخ لايستلحق ، ولا يثبت بقوله نسب ، ولا يلزم المقر بأخ أن يعطيه ميراثا ، وقال فى غير موضع من كتبه : لو قبل استلحاق غير الأب كان فيه حقوق على الأب من غير إقراره ، ولا بينة عليه ، واختلف فى قوله : « هو لك » ، قال بعضهم : معناه أخوك قضاء منه عليه السلام بعلمه ، لا باستلحاق عبد له ، لأن زمعة كان صهره عليه السلام ، وسودة ابنته كانت زوجته عليه السلام ، فيمكن أنه عليه الصلاة والسلام علم أن زمعة كان يمسها ؛ وقال ابن جرير الطبرى : معناه هو لك ياعبد ملكا . لأنه ابن وليدة أبيك ، وكل أمة تلد من غير سيدها ، فولدها عبد ، ولم يقر زمعة ولا شهد عليه ، والأصول تدفع قبول قول ابنه ، فلم يبق إلا أنه عبد تبعاً لأمه ؛ وقال الطحاوى : لايجوز أن يجعله عليه السلام ابناً لزمعة ، ثم يأمر أخته أن تحتجب منه ، هذا محال لايجوز أن يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وفى " الاستذكار " عند الكوفيين : ولد الأمة لايلحق إلا بدعوى السيد ، سواء أقر بوطئها أم لا ، وسلفهم فى ذلك ابن عباس ، وزيد بن ثابت ، ثم ساقهما بأسانيدها ، اه " الجوهر النقى " ص ١٣٠ ـ ج ٢

وفى " المعتصر ـ فى باب استلحاق الولد " ص ٢٥٨ ظن بعض الناس أن دعوى سعد لامعنى لها ، لأنه ادعاها لأخيه من أمة لغيره ، بغير تزويج بينه وبينها ، وحاشاه عن ذلك ، ووجه دعواه أن أولاد البغايا فى الجاهلية قد كانوا يلحقونهم فى الإسلام بمن ادعاهم ، ويردونهم إليه ، وقد كان عمر بن الخطاب يحكم بذلك على بعد عهده بالجاهلية ، فكيف فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، مع قربه بها ، فكان يحكم لأخيه الموصى بدعوة سعد . لولا معارضة عبد بن زمعة ، بدعوة توجب عتاقة الولد ، لأنه كان يملك بعضه ، بكونه ابن أمة أبيه ، فلما ادعى أنه أخوه عتق عليه حظه ، فهذا أبطل دعوة سعد فيه ، لا لأنها كانت باطلة ، ولم يكن من سودة تصديق لأخيها عبد ، على ما ادعاه . فألزمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما أقربه فى نفسه ، وخاطبه بقوله : « الولد للفراش » ، ولم يجعل ذلك حجة عليها ، فأمرها بالحجاب منه ، ولو جعل أخاها ، لما أمرها بالاحتجاب منه ، مع الإنكار على عائشة احتجابها عن عمها من الرضاعة . هذا محمل الحديث ، والله أعلم ، ثم لاخلاف أن من مات وبيده عبد ، فادعى بعض الورثة أنه أخوه ،

واحدة ، فاذا أتت بولد وادعاه واحد منهم ، ثبت عندهم نسبه منه ، وكان يلحق به، فاذا أشرف عتبة على الموت ـ وهو الشقى الذى أصيب منه النبى ﷺ ما أصيب يوم أحد، ومات على الكفر ـ أوصى أخاه سعد بن أبى وقاص على عادتهم فى الجاهلية ، أنه زنى بوليدة زمعة ، وولدها منه ، ليأخذه بعد وفاته ، فانه ابن أخيه ، فلما ولدته ، أراد سعد أن يأخذ ابن أخيه . وأبى عبد بن زمعة ، أن يعطيه ، فانه كان أخوه ، وابن أبيه ، فتخاصما فى ذلك إلى النبى ﷺ ، وقصا عليه أمرهما ، فقال النبى ﷺ لعبد بن زمعة : هو لك ، ثم قال : الولد للفراش . وللعاهر الحجر ، ولما كانت تلك الوليدة فراشاً ، ومملوكة لزمعة ، أسلم ولدها إلى أخيه ، ولم يلحقه بعتبة ، وأمر لسودة بنت زمعة، أن تحتجب من هذا الولد الذى ادعاه عتبة أنه منه ؛ هذا ملخص ما فى الحديث ؛ فاختلف فيه أنظار الأئمة ، فقال الشافعية : معنى قوله : «هو لك»، أى ـ هو أخوك ـ كما فى رواية البخارى فى "المغازى" ، وقال الحنفية : معناه هو لك ، أى ملكا ، لا أنه أخوك نسباً ، كما فى ـ مسند أحمد ، والنسائى ـ ليس لك بأخ ، وصححه الذهبى فى الميزان فى "ترجمة يوسف بن عدى" . وذلك لأنهم اختلفوا فى ثبوت

لايثبت به النسب من الميت ، ويدخل مع المدعى فى ميراثه أيضاً عند أكثر أهل العلم ، ولا يدخل عند بعض ، منهم الشافعى ، وروى عن عبد الله بن الزبير ، قال :كانت لزمعة جارية يطأها ، وكانت تظن برجل يقع عليها ، فمات زمعة وهى حبلى ، فولدت غلاما كان يشبه المظنون به ، فذكرته سودة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أما الميراث فله ،وأما أنت فاحتجبى منه ، فانه ليس بأخ لك ، ففيه نفى أخوته لسودة ، وقوله : أما الميراث له ، أراد به الميراث فى حصة عبد بإقراره ، لا فيما سواه ، من تركة زمعة ، قال القاضى أبو الوليد : الحق أن الذى أبطل دعوى سعد علم النبى صلى الله عليه وسلم بالفراش الذى ادعاه عبد بن زمعة لأبيه ، إذ لايخفى عليه بالصهورة التى كانت بينه وبينه ، يحققه مافى حديث ابن الزبير ، كانت لزمعة جارية يطأها ، فحكم بذلك بقوله : الولد للفراش ، وقال : هو لك ياعبد بن زمعة ، أى على ماتدعيه من أنه أخوك ، قوله : هو لك ، أى بيدك عليه ، تمنع بذلك غيرك ، كقوله فى اللقطة : هو لك ، أو لاخيك ، أو للذئب ، ليس على معنى التمليك ، وجعل الميراث له ، أى من جميع تركته ، ولو لم يثبت نسبه من زمعة لثبت نسبه من عتبة ، بادعاء أخيه سعد ذلك له ، بعهده إليه به . على ما كان الحكم به من إلحاق أولاد البغايا بمن ادعاهم ، ولما بطل ذلك بالعتق الذى حصل له ، بادعاء عبد بن زمعة ، إذ لا تأثير للعتق فى إبطال دعوى النسب ، وأمر النبى صلى الله عليه وسلم سودة بالاحتجاب من باب التورع لأن حكم الحاكم لاينقل الأمرعما هو عليه فى الباطن ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنما أنا بشر . وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض » ، الحديث . فاحتمل أن لايكون الولد لزمعة . لاسيما مع الشبه البين لعتبة ، إذ الفراش علامة ، ودليل قد يكون الأمر فى الباطن بخلاف الدليل الظاهر . فلا يحل لمن علم منه خلاف ماحكم له به ، أن يستبيح بالحكم مالا يجوز له ، على ماعلم من باطن الأمر ، والله تعالى أعلم .

النسب من السرية ، هل تشترط له الدعوى أولا ، فذهب الحنفية إلى أن فراشها ضعيف ، فلا يثبت النسب منها ، إلا إذا ادعاه المولى . فاذا فعله صارت له أم ولد ، وحينئذ لا يحتاج إلى دعوة لكونها فراشاً متوسطاً إذ ذاك . أما إذا كانت قنة . ولم تصر أم الولد ، فلا يثبت النسب منه بدون الدعوة ، وذهب الشافعي إلى أنه لا حاجة إلى الدعوة بعد التحصين ، وهو عنده أن يحبسها فى البيت ، ولا يدعها تتبرج تبرج الجاهلية . وراجع تفسيره عندنا من "مبسوط السرخسي" ، فانه لم يحققه غيره . وحينئذ يثبت نسبه من غير دعوة ، لكون الظاهر كونه منه دون غيره ، فيثبت عندهم النسب فى الصورة المذكورة ، ويكون قوله : هو أخوك محمولا على ظاهره ، أما قوله : «ليس لك بأخ» فهو عندهم معلول . أعله البيهقي . وأمر الاحتجاب عندهم محمول على الاحتياط .

والحاصل أن النبي ﷺ مشى فى حق ـ عبد ـ على القضاء ، فيتوارث منه ، وعلى الديانة فى حق سودة ، فأمرها بالحجاب ، وأمر كلا منهما ما كان أصلح لهما ، وقال الحنفية : إنه لم يرد بقوله : «وهو لك أخ» أخوة النسب ، كيف ! وأنه قال لسودة : احتجبي منه ، مع أنها كانت بنت زمعة أيضاً . وهل يمكن أن يكون هذا الولد أخاً لعبد بن زمعة ، ثم لا يكون أخاً لسودة بنت زمعة ؟ وهل يناسب الأمر بالحجاب ، بعد كونه أخاً لعبد ؟ ولكنه قال لعبد ما قال ، على معنى أن عبد ابن زمعة لما أقرّ به لزم كونه أخاً فى حقه خاصة . فيؤخذ به ، أما تعللهم بالإعلال ، فلا يسمع بعد تصحيح الذهبي ، وتأييد لفظ البخاري "احتجبي" فانه فى معنى قوله : «ليس لك بأخ» والحاصل أن نسبه لم يثبت عندنا من زمعة ، لكونها وليدة له . ولا يثبت النسب منها بدون الدعوة ، ولم توجد ، وكذا لم يثبت من عتبة ، وإن ادعاه لكونه زانياً . وللعاهر الحجر . بنص الحديث ، وقال مولانا شيخ الهند : إن لفظ الراوي أيضاً يدل على أنه فهم عين ما فهمه الحنفية ، فانه قال : ابن وليدة زمعة ، ولم يقل : ابن زمعة . مع أن الظاهر بن زمعة . فنسبته إلى أمه أوضح القرائن على أن نسبه لم يثبت من أبيه فى ذهن الراوي أيضاً .

والحاصل أن اللفظ الواحد يؤيد الحنفية . والآخر الشافعية ، ومرّ عليه الشيخ ابن الهمام فى "التحرير" ، وقال : لم لا يجوز أن تكون تلك الوليدة أم ولده ؟ كما يشعر به لفظ "الوليدة" ، وهى مشتقة من الولد ، فهي حقيقة فى أم الولد ، وإطلاقها فى القنة توسع ، وحينئذ لا بأس بثبوت النسب منه عندنا أيضاً ؛ قلت : ولكن يشكل عليه لفظ : «ليس لك بأخ» فانه صريح فى عدم ثبوت النسب ، فالمستأنف منه كونها أم الولد ، ولذا ترجمته فى "الهندية" (باندى) ، لا بأم الولد ؛ قلت : ويستفاد من [illegible] ابن حجر فى "الفتح" أن تلك الوليدة كانت من بغايا مكة ، فأين الشافعية ،

وأين ثبوت النسب ؟ فانه يبنى عندهم على التحصين ، وإذا انعدم التحصين ، انعدم ما يبنى عليه ، وتكلم الشيخ عمرو بن الصلاح من جانب الشافعية كلاما جيداً ، نقله الحافظ فى " الفتح " . فراجعه .

قوله : [عهد إلىّ] أى على طريقهم فى الجاهلية فى ادعاء النسب ، وإن لم يثبت النسب بذلك الطريق فى الإسلام ، عبد بن زمعة هكذا فى عامة النسخ ـ بحذف همزة الابن ـ وعليه الاعتماد ، وفى بعضها بإثباتها ، والظاهر أنه عطف بيان لاخبر مبتدأ ، أى هو ابن زمعة .

قوله : [الولد للفراش] والفراش عند الحنفية على ثلاثة أنحاء : قوى ، ومتوسط ، وضعيف ، فالقوى ما يثبت فيه النسب من غير دعوة ، ولا ينتفى بالنفى إلا بعد اللعان ، والمتوسط مالايحتاج لثبوت النسب إلى دعوة مع انتفائه بالنفى بدون اللعان ، والضعيف ما لا يثبت فيه النسب بدون دعوة ، وينتفى بالنفى ، ولكن يجب على المولى ديانة أن يدعى نسبه ، إذا علم أنه منه . والأول فراش المنكوحة ، والثانى فراش أم الولد ، والثالث فراش الأمة ، وقالوا : إن نفس النكاح فى المنكوحات فراش ، فكأن الفراش عندهم صار علماً للنكاح ، ويلزم عليهم إثبات النسب فيما إذا نكح المغربى مشرقية ، ولم يفارق واحد منهما مكانه ، ثم أتت بولد لستة أشهر مع عدم إمكان العلوق منه ، وهم يلتزمونه ، وذلك لأن ثبوت النسب يبنى على ثبوت الفراش بالنص ، وهو النكاح فاذا ثبت النكاح وأتت بولد فى مدة ، يحتمل أن يكون منه ، يلزمه نسبه لأجل الفراش ، واستبعده الشافعية ، مع أنهم أقروا بأن المنكوحة تصير فراشاً بمجرد عقد النكاح ، ولكنهم شرطوا إمكان الوطء أيضاً بعد ثبوت الفراش ، فان لم يمكن ، كما فى الصورة المذكورة ، لم يلحقوا نسبه منه . لعدم إمكان كونه منه ، والحديث حجة لنا ، لأنه جعل النسب تابعاً للفراش ، وهو مقتضى العقل والنقل ، أما النقل فكما علمت ، وأما العقل فلأنه ليس على القاضى أن يحقق إمكان المخالطة بين الزوجين . أما النكاح ، فمبناه على الإعلان ، فلا عسر فى تحقيقه ، بخلاف المخالطة ، فان مبناه على السر ، وليس عليه تحقيق تلك الأشياء التى قد لا يطلع عليه خواص أهل البيت أيضاً ، ثم إنه ماذا يكون باشتراط الإمكان ، لاحتمال أن يكون التقيا فى محل ، ثم لم يجامعها الزوج ، وأتت بولد فى تلك المدة ، أو جامعها ولم تحمل منه ، وزنت ـ والعياذ بالله ـ وعلقت منه ، فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً ، وإن تفاوتت قوة وضعفاً ، فالذى يدور عليه أمر النسب هو الفراش ، وليس على القاضى أن يتجسس سرائر الناس ، ثم إنهم غفلوا عن باب آخر ، ولو نظروا إليه لما كان هم فيه محل استبعاد ، وهو أن الشرع أوجب على الزوج أن يلاعن امرأته إذا علم أن حملها ليس منه ، فوجب عليه اللعان فى الصورة المذكورة ، وإذا شدد فيه على الزوج من جانب ، خفف فى ثبوت النسب

ـ لأجل الفراش ـ من جانب آخر ، وما أحكم وأحسن هذه الوتيرة ، لو كانوا يفقهون ، فان الحنفية لما رأوا أن الشرع قد راعى هذا الجانب فى باب آخر بنفسه ، لم يزيدوا قيداً آخر من عند أنفسهم ، لأنه يوجب هدر هذا الباب ، وبعبارة أخرى إن النسب فى الصورة المذكورة لايثبت عندنا أيضاً ، إلا أن نفيه عند الشافعية لانتفاء شرط الإمكان ، وعندنا لوجوب اللعان ، فينتفى منه بعد لعانه . فاذا ترك الزوج ما أوجب عليه الشرع بنفسه ، فما للقاضى أن لايلحق نسبه منه ، فانه رضى بالضرر ، فأولى أن يقطع عنه النظر ، وقد شغب الناس فى تلك المسألة ولم يفهموا حقيقة الحال ، وكيف يجلبون علينا مع أن إطلاق الحديث للحنفية ؟! كما أقر به النووى ، ولكن الأسف أن الحنفية إن أخذوا بظاهر الحديث يورد عليهم بأنهم جمدوا على الظاهر ، وإن نظروا إلى المعنى يطعن عليهم بأنهم يتركون ظاهر الحديث ، والعجب من الشيخ محى الدين النووى رحمه الله تعالى حيث قال : إن مذهب الإمام ضعيف ، ظاهر الفساد ، ولاحجة له فى إطلاق الحديث ، لأنه خرج على الغالب ، وهو حصول الإمكان عند العقد ، اه . وأقضى العجب من قوله ، كيف قال : إنه ظاهر الفساد ، مع إقراره بكون ظاهر الحديث ، شاهداً لنا ، وأما جوابه عنه فذلك أمر لايعجز عنه الفحول .

ومحصل الكلام أن الولد لما كان للفراش ، ولم تكن الوليدة هٰهنا فراشاً لأحد ، لم يثبت نسب ولدها من أحد ، وقال الشافعية : إنها كانت فراشاً لزمعة ، فثبت نسبه منه لقوله : « الولد للفراش » .

ثم هٰهنا بحث ، وهو أنه هل يجوز تخصيص المورد عن عموم اللفظ ؛ والذى يظهر أنه لاضابطة له . بل قد يخصص ، وقد لايخصص حسب مالصق بالمقام ، فلايقال : إن قوله ﷺ : الولد للفراش ، ورد فى هذا الولد ، فالمورد هو هذا الولد ، ثم أنتم لا تثبتون نسبه من أحد ولا تجعلون الوليدة فراشاً لأحد ، فذلك تخصيص المورد من عموم اللفظ ، مع أن الظاهر أن العموم إذا ورد فى قصة يتناوله لامحالة ، فانا قد قلنا لك : إنه لا كلية فيه ، وغرض البخارى من ذلك أن النبي ﷺ أمر كلا منهما ماكان بيناً له ، فان الحلال بين والحرام بين ، فجعله أخا لعبد على إقراره ، وأمر سودة بالاحتجاب لإمكان علوقه من عتبة ، فتنزه عنه ، وذلك طريق استبراء الدين ، وهل للقافة والشبه اعتباراً أو لا ؟ فاعتبره الشافعية شيئاً ، وعندنا لا عبرة بهما . والشبه وعدمه عندنا سواء ، وهكذا ينبغى .

قوله : [سألت النبى ﷺ عن المعراض] واعلم أن صيد البندقة حلال عند المالكية ، خلافا للآخرين ، لأن رصاص البندقة لا تجرح ، ولكنه يجرح من شدة الضرب ، فيكون كالوقيذ ،

وقد فصلته فى صورة رسالة مستقلة ، حين سألنى عنه بعض الناس فى المدينة المنورة ، زادها الله شرفا .

باب " ما يتنزه من الشبهات " ذكر المصنف فى هذا الباب بعض الشبهات ليتوسل بها إلى نظائرها ، ولم يعط ضابطة كلية ، ولذا قلت : إن حديث « الحلال بين » الخ جزيل المعنى ، ولكن للمجتهدين ، كالشافعي ، وقد مرّ عليه فى " الأم " فليراجع ، فان تلخيص كلامه عسير .

باب " من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات " أراد الفرق بين الوساوس والشبهات ، لدفع ما كاد أن يسبق إلى الأذهان ، العمل بالوساوس أيضاً ، فنبه على أنه يعمل بالشبهات، فيحترز عنها دون الوساوس ، فإنها لا عبرة بها .

قوله : [حتى يسمع صوتاً] الخ . فهذا الحديث سيق لهدر الوساوس ، ومعناه أن الرّجل إذا توسوست نفسه أنه أحدث أو لم يحدث ، فانه لا يعمل به ، بل بالتيقن ، وهو فى سماع الصوت ، أو وجدان الريح ، فسماع الصوت مكنى به ، وتحقق الحدث ، مكنى عنه .

الفرق بين الكناية ، والمجاز ، والتعريض

واعلم أنه تعسر الفرق عليهم بين الكناية ، والمجاز ، لم يتنقح عند كثير منهم بعد ، وقد تعرض إليه الزمخشرى تحت قوله تعالى : ﴿ فيما عرضتم به من خطبة النساء ﴾ الخ ، وهو أحذق فى هذا الباب ، ولكن قلّ من أدركه ، فقال : الكناية - أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له ، والتعريض - أن تذكر الشيء وتقصد غيره - ؛ وحاصله أن اللفظ فى الكناية لا يخرج عن معناه الموضوع له ، وإنما التصرف فيه أنك تطلب له عنوانا ، فتحمله عليه مع عدم كونه موضوعا له ، نحو كثير الرماد للسخى ، فانك ما أخرجت اللفظ عن معناه الموضوع له ، ولكنك حملته على معنى لم يكن وضع له ، فانك حملته على السخى ، مع أنه لم يوضع له ، بخلاف المجاز ، فانه إخراج للفظ عن معناه الموضوع له بالكلية ، ثم استعمال له فى غير المعنى الموضوع له ، ففى المجاز تصرفان : الأول : إخراجه عن معناه ، ثم استعماله فى غير ما وضع له ، وبعبارة أخرى أن اللفظ فى الكناية - وإن لم يستعمل فى معناه الموضوع له - لكنه لا يخرج عما وضع له أيضاً ، بخلاف المجاز ، فقولك : كثير الرماد فى - زيد كثير الرماد - لم يستعمل فيما وضع له ، لأنه لم يستعمل لكثرة الرماد ، بل السخاء ، ولم يوضع له ، ولكنه لم ينسلخ عن معناه أيضاً ، بل جعلت كثرة الرماد عنواناً للسخاء ، بنوع استلزام ، وإن لم يكن ذلك عنواناً له بحسب الحقيقة . بخلاف المجاز ، فان اللفظ يخرج فيه عن معناه

بالكلية أما التعريض فبمعزل عنهما، فان اللفظ لايخرج فيه عن معناه، كما أنه لا يكون عنواناً لمعنى لم يوضع له، كما فى "الكناية"، ولكنه يكون فيه انتقالاً إلى المعنى المراد من جهة المقام، والقرائن، نحو قولك: جئت لأسلم عليك، وتريد السؤال، وهذا الذى أراده الزمخشرى من قوله: الكناية أن تذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له، كما رأيت فى المثال المذكور، فانك أردت السخاء من كثرة الرماد، ولم يوضع له، فليس التصرف فى الكناية إلابهذا القدرفقط، وهذا الذى نعنى من قولنا: إن اللفظ فى الكناية يكون عنواناً لمعنى، مع عدم كون هذا العنوان موضوعا لهذا المعنى، وإنما تحمله عليه بنوع استلزام، وهذا لايوجب خروج اللفظ عن معناه، وبعبارة أخرى إن فى الكناية يتحقق المكنى به، والمكنى عنه كلاهما، فلا نخرج اللفظ عن معناه، فانك إذا كنيت السخاء بكثير الرماد، فكثير الرماد ـ وإن لم يكن موضوعا له ـ لكنه متحقق أيضاً، كما أن السخاء متحقق بخلاف المجاز، فانه لا يتحقق فيه المعنى الموضوع له، ولا يصدق اللفظ على المعنى إلا بالخروج عما وضع له. فيتحقق فى المجاز المعنى المجازى فقط، بخلاف الكناية، فانه يتحقق فيه كلاهما.

الفرق فى الكناية

عند علماء الأصول، وعند علماء البلاغة

ثم اعلم أن علماء الأصول قسموا اللفظ إلى: صريح، وكناية، باعتبار استتار مراده ووضوحه. فيكون اللفظ عندهم مستعملا فى المعنى الموضوع له، وهو المعنى المراد عندهم، بخلاف الكناية، عند علماء المعانى، فان اللفظ عندهم لا يكون مستعملا فى المعنى المراد، بل يكون طريق عبور إلى المعنى المراد. ألا ترى أن كثير الرماد لم يقصد منه كثرة الرماد فى نفسه، بل هو نحو طريق عبور إلى المعنى المراد، ومن هٰهنا تبين كون الكنايات بوائن عندنا، ورواجع عند الشافعية، فانهم جعلوا الكنايات كنايات على طريق علماء المعانى، فقالوا: نحو قولك: أنت بائن كناية عن قولك: أنت طالق. والطلاق منه ليس إلا رجعياً، فكذا بانت بائن أيضاً، وقلنا: إنه كناية على أصطلاح علماء الأصول، فهو عامل بلفظه، ومستعمل فى حقيقته، وحقيقة البينونة لا تتحقق فى الرواجع، فلا تقع منها إلا بائنة، نعم تتنوع إلى بينونة حقيقة، وغليظة، وإنما سميناها كنايات مع كونها عوامل بموجباتها، لاستتار المراد لا غير، فلا تفهم من لفظ أنت بائن، إنك أىّ البينونتين أردت؟ من أى شئ، أو من الزوج، أو غيرهما؟ فاذا لم ينكشف مراده سميناها كنايات لذلك، فلا فرق بين الصريح، والكناية. إلا بحسب وضوح المراد فى الأول دون الثانى.

إذا علمت هذا ، فاعلم أن التوفى فى الموت كناية أصولية ، فهو حقيقة بحتة ، لأن معناه أخذ الشيء وافياً ، وذلك يتحقق فى الموت أيضاً ، إلا أن العوام لايراعون هذه الدقائق ، فيفهمون أن لفظ التوفى إذا استعمل فى الموت ، فكأنه خرج عن معناه الموضوع له ، وليس كذلك ، ولذا قال أبو البقاء فى " الكليات " : التوفى الإماتة ، وقبض الروح ، وعليه استعمال العامة ، أو الاستيفاء ، وأخذ الحق ، وعليه استعمال البلغاء .

واعلم أن ما يدعيه هذا اللعين أن التوفى معناه الموت حقيقة ، فجهل قطعاً ، كيف ! ولا تتمكن العرب من أن تستعمله فى الموت بحسب عقيدتهم ، وإنما علمه القرآن ، فمن تعلمه تعلمه منه ، قال تعالى فى سورة السجدة : ﴿ وقالوا أإذا ضللنا فى الأرض أإنا لفى خلق جديد ، بل هم بلقاء ربهم كافرون ، قل : يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم ، ثم إلى ربكم ترجعون ﴾ ، وقد تحير المفسرون فى وجه الرد عليهم ، حيث أنكروا البعث بالموت ، فرد عليهم بالتوفى ، فما تقرير هذا الرد ، وقد تنبه له الشاه عبد القادر ، وقرره حسناً ، والرازى أيضاً فى " تفسيره " ، وحاصل كلماتهما أنهم فهموا بحسب عقائدهم السيئة ، أن الإنسان بعد الموت يتلاشى فى الأرض ، ولا يبقى من رسمه واسمه شيء ، فاستبعدوا البعث ، لأن المعدوم لا يعود عندهم ، فأخبرهم الله تعالى بحقيقة الموت ، لينهدم مبناهم الفاسد من الأصل ، فقال : إن الموت ليس إعداما ، كما فهمتم ، بل هو عبارة عن التوفى ، فيؤخذ شيء دون شيء ، فالجسد يتلاشى إلا عجب الذنب ، والروح تبقى ، فكان الجزءان محفوظين ، عند ربك ، ففى الموت استيفاء لا أنه إعدام ، فاذا كان الجسد والروح فى حفظه هان عليه التركيب ثانياً ، قال تعالى : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾ فتلك الحقيقة هدى إليها القرآن ، ﴿ وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ﴾ فأين كان لهم أن يستعملوه فى الموت ، وإنما اشتهر إطلاقه فى الموت من الدورة الإسلامية ، تعلماً من القرآن ، فليس التوفى هو الموت ، بل يحصل الموت بالتوفى . ولما كان معناه مفهوما وحقيقة ، لاعيناً حسياً ليشاهد ، لم يتميز معنى الموت من التوفى ، وهذا كما قال قدماء النحاة : إن أسماء المعانى ليست أمراً مبصراً ، وكما قالوا : إن الأسماء . إما اسماء أشباح ، أو أسماء أفعال ، والقسم الثانى لا يدرك بالبصر ، فهكذا التوفى ليس أمراً مبصراً ، كالقبض فى الفتة ، فلذا لم يتعين بعد ، فقيل : بالقبض حقيقة ، وقيل : برفع علائق المالكية ، وقيل : برفع الموانع ، كما ستعلم . والحاصل أن ـ كم ـ من ألفاظ وضعها أهل اللغة لدفع حوائجهم ، فيطلقون ، ويريدون معانيها ، وإن لم تتفتح حقائقها بعد عندهم ، كلفظ التوفى ، فان تبيينه حق التبيين عسير وذلك لكونه أمراً معنوياً لاحسياً ، نعم اشتهر لفظ التوفى الآن فى العرف فى معنى الموت ، كالمجاز المتعارف .

والحاصل أن التوفى إنما استعمله فى معنى الموت ، القرآن لمعنى راعاه ، ولحقيقة أراد التنبيه عليها

ثم توهم الآن أنه استعمال عند أهل اللغة ، مع أنه لم يخطر ببالهم استعماله فيه ، وإن كان صالحاً له ، وإنما نوره القرآن ، فشاع فى الموت لهذا ؛ ثم لا بأس أن نذكر حل إشكال آخر فى قوله تعالى : ﴿ ولكن شبه لهم ﴾ قال الجمهور : الضمير فى المجهول نائب فاعله . وقيل : بل الجار والمجرور يقوم مقام النائب ، وأنكره السهيلى ، والجمهور ؛ قلت : والضمير فيه عندى راجع إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، على خلاف ماقاله المفسرون ، فانهم قالوا : إن المرجع هو الرجل المشبه ؛ قلت : وليس التشبيه ههنا على حد تشبيه علماء البيان ، الذى يستدعى مشبهاً ومشبهاً به ، بل بمعنى التصوير ، والتمثيل كما يقال : تصور زيد فى المرآة ، على صيغة المجهول ، فكما صح هذا القول مع عدم الطرفين ههنا كذلك ، صح إرجاع الضمير فى ﴿ شبه ﴾ إلى عيسى عليه الصلاة والسلام ، وتفصيله أن زيداً وشبحه . وإن تغايرا حقيقة ، لكن أهل العرف يعتبرونهما واحداً ، فنقول : صورت زيداً ، مع أنك لاتصور إلا شبحه ، وصورته لانفسه ، وكذلك يقال : تصور زيد فى المرآة ، مع أنه لايكون فيها إلا شبحه ، وصورته لاعينه ، وحينئذ حاصل معنى ﴿ شبه لهم ﴾ أى أقيم لهم شبح عيسى عليه الصلاة والسلام ، ولكن لايقال فيه فى العبارة إلا شبه عيسى عليه الصلاة والسلام ، لما علمت أنهما وإن كانا متغايرين حقيقة ، لكن تلك الاثنينية لاتظهر فى اللفظ ، فالمرجع على طريق النحاة هو عيسى عليه الصلاة والسلام نفسه ، ومصداقه هو الصورة ، كما علمت فى قولهم : تصور زيد فى المرآة ، فان نائب الفاعل عند النحاة هو زيد ، ولكن مصداقه ليس إلا شبحه وصورته ، وكما فى قولهم : صورت زيداً ، المفعول فى اللفظ هو ـ زيد ـ وأما فى المصداق فليست إلا صورته ، فكما أن المتحقق فى المثالين هو اثنان ، ثم لم تظهر الاثنينية فى اللفظ ، كذلك فيما نحن فيه ، وهو الذى أراده الراغب من عبارته : ـ مثل لهم ـ ، لمن حسبوه عيسى عليه الصلاة والسلام ، فأظهر فيها الاثنينية فى اللفظ ، مع كون مراده ماذكرنا ، فانه اعتبر التشبيه تمثيلا وتصويراً ، كما قلنا ، ولا تكون فيه الاثنينية فى العبارة ؛ فالحاصل أنه من باب إقامة مثال الشىء مقام نفسه ، بإيجاده ، لا أنهما كانا موجودين من قبل ، فشبه أحدهما بالآخر ، فالتصوير باب آخر . ومنه " المصور " من أسماء الله تعالى ، أى الموجد ، لأنه يشبه شيئاً بشىء ، وهو قول الشاعر :

أريد لأنسى ذكرها ، فكأنما تمثل لى ليلى بكل مكان

واعلم أن إبراز الفعل مجهولا للطىّ إلى الداخل ، وإخراجه معروفا لنشره إلى الظاهر ، فأبرز الشاعر مجهولا لطىّ طرفى التشبيه إلى الداخل .

ثم إن ههنا دقيقة أخرى ، وهى أن شرعنا قد تحمل وجود الكتابى ، وأما عيسى عليه الصلاة والسلام ،

فلا يتحمل اليهودية والنصرانية بعد نزوله ، كما أخبر به النبي ﷺ ، أنه يضع الجزية ، ولا يقبل منه إلا السيف ، أو الإسلام ، فأحاديث نزوله عليه الصلاة والسلام ليست في الحقيقة تفسيراً لقوله تعالى : ﴿ وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ﴾ الخ ، فإن محصل تلك الأحاديث الإخبار بأمور عديدة ، تقع في زمانه . وإن تحقق لهم المعرفة الحقة في ضمنها أيضاً ، أما القرآن فهو بصدد إخبار إيمانهم قصداً دون الإخبار بإيمانهم الذي يحصل في ضمن هذه الأشياء ، فإن قلت : إن القرآن قد أخبر بإيمانهم ، مع إخبار الأحاديث أن اليهود لا يؤمنون به ، ويقتلون مع الدجال ، قلت : أما الدجال فليس من أهل الكتاب قطعاً ، ولم نجد في حديث من الأحاديث أنه يدعو إلى التوراة والإنجيل ، وأما من اتبعوه من اليهود ، فأيضاً كذلك ، أن اليهود اسم للنسل ، دون المذهب ، فالذين يقتلون معه ليسوا من أهل الكتاب ، ثم إيمان أهل الكتاب هذا ليس مما يكون لرجل من الأمة بالنبي ، بل هو ما يحصل في ضمن أفعاله ، وليس ذلك إلا المعرفة . وحاصله أن إيمانهم به ما كان بالغيب ينقلب إلى الشهادة ، وحينئذ يعلمون أن الذي آمنوا به هو ذلك ، وبعد الشهادة لا يبقى أحد منهم إلا يحصل له الإيمان بالشهادة .

ثم ما اشتهر على الألسنة أن دين الإسلام يبسط في زمن عيسى عليه الصلاة والسلام على البسيطة كلها لبس في الأحاديث ، والذي فيها أنه لا يقبل اليهودية والنصرانية بعد نزوله ، من حيث المسألة ، فينقذ نفسه من أسلم ، ويقتل من أبى ، وهذا أيضاً حيث يغزو نبي الله عيسى عليه الصلاة والسلام ، وملخص الأحاديث أن اليوم تجرى الأديان الثلاثة ، فاذا نزل عيسى عليه الصلاة والسلام لا يقبل إلا الإسلام ، وحينئذ يكون الدين كله لله ، فهذا بيان للمسألة لا إخبار بما يكون في الخارج ، فيجوز أن يبقى الكفر والكفار أيضاً ، لكن إن يبلغ إليهم عيسى عليه الصلاة والسلام لا يقبل منهم ، إلا دين الإسلام ، لا الجزية ، كما هو اليوم ، ويستفاد من الأحاديث أن الغلبة المعهودة إنما تكون في الشام ونواحيه ، حيث ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام وفساد يأجوج ومأجوج أيضاً في هذه الأطراف ، والجزيرة الطبرية ، أيضاً ، نحو الشام .

وبالجملة لم نجد في حديث أن عيسى عليه الصلاة والسلام أيضاً يدور في الأرض ، كدور الدجال ، فلا تكون غلبة موعودة إلا في موضع نزوله ، أما سائر البلاد فمسكوت عنها ، والله تعالى أعلم ما يكون فيها .

فهذه عدة تحقيقات أهديناها إليك لتمعن فيها النظر ، ولا تسرع في الرد والقبول ، فان الإنسان فطر على أنه إذا عرض له أمر لم تسمعه أذناه رده ، والله تعالى الملهم للصواب ، وإليه المرجع والمآب .

نظرة أخرى إلى معنى التوفى

واعلم أن نسبة المفهوم إلى المصداق قد تكون كنسبة الإنسان إلى زيد، فان زيداً عين مبصر وضع بإزائه هذا المفهوم، وهو ذاتى له، وقد تكون كنسبة الضاحك إلى زيد، فانه خارج عن حقيقته عرضى له، إلا أنه ذاتى للحصة التى عرضت له من الضاحكية، فمن قال: إن الضاحك، عرضى له نظر إلى زيد الكل، ومن جعله ذاتياً له، نظر إلى حصة الضاحكية، وهذا معنى ماقالوا: إن الكلى نوع لحصصه، فانه، وإن كان عرضياً للكل، ولكنه ذاتى للحصة التى فى الكل من هذا الكلى، كما أن الضاحكية متحققة فى زيد، ولا ريب أن هذا الكلى ذاتى لها؛ فالحاصل أن الإنسان، والضاحك ـ وإن كانا متغايران مفهوما ـ لكنهما متحدان مصداقا، وذلك لأن مصداقهما لما كان عيناً مبصراً لم يتحصل فيه التغاير، واتحدا فى المصداق.

هذا فى أسماء الأعيان، أما فى أسماء المعانى فلا تغاير بين مفاهيمها ومصادقيها، فما هو مفهومه؟ هو مصداقه، والذى هو مصداقه هو مفهومه وحقيقته، بخلاف أسماء الأعيان، فان المفهوم، والمصداق فيها متغايران.

إذا علمت هذا، فاعلم أن التوفى من أسماء المعانى، فمفهومه ومصداقه واحد، فمن قال: إن مصداقه الموت، أو الرفع، فقد حاد عن الصواب، لأن له حقيقة ومفهوما فى الخارج، وهو مصداقه، وهذا المفهوم زائد على معنى الموت، والرفع، نعم أينما يتحقق الموت أو الرفع، يتحقق هناك التوفى أيضاً، لا بمعنى أن الموت أو الرفع هو التوفى، بل بمعنى أنه حقيقة جامعة، مع الموت والرفع. فهو متحقق فى هذين، بحقيقته التى هى حقيقته، وهى زائدة على الموت، وتوضيحه أن التوفى وضع للأخذ وافياً، وهذا المعنى يتحقق، ويجتمع مع الموت والرفع أيضاً، بمعنى أن الأخذ يتحقق فى الموت والرفع أيضاً، فالتوفى له مفهوم، وله مصداق فى الخارج، وكذا الموت والرفع. لها مفهومان ومصداقان، ومفاهيم الكل ومصاديقها متغايرة، وليس كأسماء الأعيان، فانها تتغاير مفهوماً، وتتحد مصداقا، بخلاف أسماء المعانى، فان مفاهيمها إذا كانت هى مصاديقها لزم التغاير بين مصاديقها لامحالة، فمن قال: إن مصداق التوفى والموت، أو التوفى والرفع واحد، فقد أخطأ. لأن مصداق التوفى هو مفهومه، وهو متحقق فى الخارج، بحقيقته ومعناه، وهكذا الموت والرفع، نعم يقال: إن التوفى مجامع للموت، أو الرفع متى تحقق الموت، أو الرفع، تحقق معه التوفى أيضاً، فما قاله الرازى: إن التوفى نوع، والموت والرفع من جزئياته، كلام ظاهرى، أو يكون أراد منه ماقلنا، والتحقيق أن التوفى أمر زائد على معناهما، نعم قد يتحقق مع الموت، وقد يتحقق مع الرفع، فله مفهوم مغاير، ومصداق مغاير، إلا أنه لما كان من أسماء المعانى لم يتبين التغاير إلا بالاعتبار

ثم اعلم أن البليغ إذ يختار عنواناً يختاره لمعنى يراعيه ، ويقصده ، ولا يكون ذلك عنده على طريق البخت والاتفاق ، فترك ذلك العنوان إفساد لمعناه المقصود ، فاذا قال البليغ : إن فلاناً أجاب ربآ دعاه ، أو لبي داعي الأجل ، أو هلك ، أو مات ، أو توفى ، إلى غير ذلك من العنوانات ، يريد بتلك العنوانات معانى خاصة ، والترك لعنوانه المختار ، والنزول إلى الغرض لا يكون إلا من الجاهل ، فانه إخلال لمراده ، ألا ترى أن فى قوله : أجاب ربآ دعاه من التشريف ماليس فى قوله : هلك ، فترجمته بالهلاك إعدام ، وإفساد للمعنى المراد ، وهذا هو الفرق بين البليغ والسوقى ، وهذا معنى ما قاله أبو البقاء فى " كلياته " : التوفى الموت ، وعليه استعمال العامة ، وأخذ الشيء وافياً ، وعليه استعمال الخاصة ، أراد بذلك أن السوقى لا يبالى بالفروق الدقيقة ، ولا يراعى المعانى المقصودة ، بل ينزل إلى الغرض ، فينزل الكلام من الأوج إلى الحضيض ، أما البليغ ، فينظر فى الفروق ، ويعبر العنوانات ، ويراعى المعانى المقصودة ، ويحمل الكلام على ماسبك له ، وهذا الأمر أهم فى القرآن ، لبلوغه من البلاغة الذروة العليا ، فانه يؤدى الحقائق الغامضة فى ضمن الألفاظ الموجزة ، كما رأيت أنه نبه على حقيقة الموت من لفظ التوفى ، وكذلك فى كل موضع يكون فيه لفظ من القرآن ، تكون فيه حقيقة مقصودة ، لا تتأدى إلا به ، فاذا بدل ووضع مكانه آخر ، فسد المعنى ، وهذا أحد وجوه الإعجاز فى القرآن عندى ، والعلماء ذكروا إعجازه فى الكلام المركب ، وادعيت إعجازه فى المفردات أيضاً ، ولقد أدركته أو بعضه ، ولا أقول ذلك إلا بعد الذوق والوجدان ، لا بحسب الاعتقاد والتقليد فقط ، ولذا أقول : إن ترجمة قوله : ﴿متوفيك﴾ مميتك . لا يليق بمرامى القرآن ، فانه ترك لفظ الموت قصداً ، ألا ترى أن اليهود كانوا بصدد قتله ، وكانوا يهددونه به ، فهل يناسبه التبشير بالتوفى ، أو الإنذار بالموت ، ورحم الله الزمخشرى حيث كان أعلم الرجال بهذا الموضوع ، ففسره بقوله : مستوفى أجلك ، ومعناه إنى عاصمك من أن يقتلك الكفار ، ومؤخرك إلى أجل كتبته لك ، ومميتك حتف أنفك ، لاقتلا بأيديهم . اهـ . فأخذه أولا بمعنى استيفاء ، ثم فصل ما تضمنه لفظ التوفى ، وجعل الموت حتف أنفه من مراميه - يعنى به أن التوفى تبشير من عصمته بالقتل ، وإيذان بأن الموت متى ماياتى عليه يأتى من جهته تعالى ، لا من أيدى هؤلاء الملاعنة - ، ثم قال الزمخشرى : وقيل : مميتك فى وقتك بعد النزول ، فانظر كيف جعل معنى الموت مقابلا لمعنى استيفاء الأجل ، مع أنه قد درج فيه الموت بنفسه من قبل ، وذلك لأنه أبقى اللفظ على مدلوله ، وهو استيفاء الأجل ، ثم لف الموت والرفع ، وغير ذلك فى مرتبة الغرض : فالحاصل أنه سلم الموت فى مرتبة الغرض ، ومرضه فى مرتبة المدلول ، ثم قوله : " معناه " على حد قولنا :

" وحاصل الكلام" ، ولفظ الغرض أيضاً ليس بجيد ، فاحفظه ، وإن عجزت أن تفهمه ، فلك العذر ، فان صيد الظباء ليس بهين .

قوله : [سموا الله عليه وكلوه] ومراده أن احملوا حالهم على مايليق بالمسلمين ، وأحسنوا الظن بهم ، وأتوا أنتم بما هو سنة لكم ، وهو التسمية عند الأكل ، لا أن التسمية عند الأكل تجزىء عن التسمية عند الذبح ، وهذا كمال البلاغة ، ومن لايدرى مخاطبات البلغاء ، يقع فى الخبط[1] .

---

(١) قلت : وهذا نظير مارواه أبو داود وغيره ، قالت امرأة : إنى امرأة أطيل ذيلى ، وأمشى فى المكان القذر ، فقالت : أم سلمة يطهره مابعده ، اهـ. فحمله بعضهم على بيان المسألة ، فقيدوه بالنجاسة اليابسة ، لأنها هى التى يمكن زوالها بجرها على طريق طاهر ، ثم ذكروا فيه تفاصيل ، بسطها المحشى ، ويرد عليهم ما أخرجه أبو داود بعده : فكيف نفعل إذا مطرنا ؟ قال : أليس بعدها طريق هى أطيب منها ؟ قالت : قالت : بلى ، قال : فهذه بهذه ، اهـ. فلم ينفع تقيدهم باليابس ، لما علمت أن الحديث ورد فى النجاسة الرطبة أيضاً . فالوجه أنه من باب المحاورات ، ورد الأوهام على أبلغ وجه ، كأنه إنكار على كون ذيلها نجساً بجرها على طريق لم تشاهد به نجاسة ، فانها لم تذكر نجاسة مخصوصة تعلقت بذيلها ، ولا شاهدتها ، ولكنها لما كانت تمر بمكان قذر سبق إلى ذهنها أن ذيلها يقع عليه ، ويمكن أن تكون النجاسة تتعلق به ، فبسبق هذه اللوازم البعيدة ، والتعمق الشديد سألت ماسألت ، ولو شاهدت نجاسة معلقة بذيلها لما كان لها فى نجاسته محل ريب وريبة ، وإنما أرادت أن تستفسر عما أقلقها من مشيها على المكان القذر من عدم العلم بالنجاسة المخصوصة ، فأجابها أن ذلك من باب الأوهام ، فلا تعتبر به ، وكأن طريق التطهير من مثل هذه النجاسات الموهومة الإغماض عنها ، وعدم الاعتداد بها ، وهذا الذى أراده من قوله : يطهره مابعده ، لا أنه تطهير فى نفسه ، بل المراد أنا لو فرضنا تنجسه بالمشى ، فهذا تطهيره ، ومآله أنه لاحاجة إلى تطهيره بأمر آخر ، كالغسل وغيره . وكذلك فى قوله : سموا الله ، الخ . أى ظنكم بأنهم لم يسموا من باب الوساوس ، وطريق رده أن سموه أنتم ، فان كانت التسمية فاتت عنهم ، فقد نابت تسميتكم عنها ، فكلوه الآن ، ومآله أن لاتتركوه بهذه الأوهام ، وكلوه ، فهو من باب سد الأوهام ، كما ورد فى الحديث أن المرء يصلى ، فلا يزال الشيطان يوسوس فى صلاته ، حتى يقول : ماصليت (بالمعنى) ، وحينئذ تنقطع عنه الوساوس . وهو أحد الوجوه فى قوله : « إن الماء طهور لاينجسه شىء » ، فانهم لما زعموا أن الحيطان لم تغسل وطينها لم يخرج ، تمكن فى صدورهم نجاسته ، فرده عليهم أن الماء طهور لاينجسه شىء ـ أى شىء من نحو مازعمتم من الأوهام ـ ويمكن حمل قوله : « إذا بلغ الماء قلتين » الخ ، على هذا المعنى ، أما التقييد بالقلتين ، فلكونه مقداراً معتدا به ، لاتظهر فيه أثر النجاسة ، وظن التنجس فى مثله من باب الأوهام ، إلا أن يشاهد نجاسته ، ومن هذا القبيل قوله : حتى يجد ريحاً ، أو يسمع صوتاً ، كما مر آنفاً ، وحوله يحوم .

باب " ﴿ وإذا رأوا تجارة ﴾ " الخ . وقد مر منا بيان الوجه فى انفضاضهم ، وتركهم إياه قائماً ، فانه مستبعد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم جداً ، ثم إن زرارة بن أبى أوفى ، أو مسلم بن يسار ، ـ الشك من الجامع ـ فكان إذا سمع الأذان وضع المطرقة ، كما هو ، ولم يكن يضربه ، وإن كان رفعه للضرب .

باب " التجارة فى البز " وفى نسخة ـ بالراء المهملة ـ وهى الأقرب ، لأنه بوب بعيده ـ بالتجارة فى البحر ـ قوله : [إن كان يداً بيد فلا بأس ، وإن كان نسيئاً فلا يصلح] الخ ، واعلم أن المؤجل فى الفقه لما كان واجباً فى الذمة من الديون والحقوق ، والمشار إليه لما كان موجوداً سواء كان فى المجلس أو لا ، ولم يدركه الناس ، ففهموا أن المؤجل مالا يكون موجوداً فى المجلس ، وليس بصحيح ، فالذى لابد منه فى البيع هو التعيين ، أى إيراد العقد على شىء موجود ، وإن لم يكن عندهما فى المجلس إلا فى الصرف ، فانه يشترط فيه القبض ، أما كونه فى المجلس فليس بضرورى فى عامة البيوع ، فاعلمه ، وبعبارة أخرى : إن المراد بالدين فى الفقه ، مالا يكون موجوداً فى مجلس العقد ، ولا فى بيته ، ومن العين ما كان موجوداً ، إما فى بيته أو فى المجلس ، أما القبض بالبراجم ، فهو شرط فى بيع الصرف خاصة ، وقد زعم بعضهم أن الدين مالا يكون موجوداً فى مجلس العقد ، وإن كان موجوداً فى بيته ، وهو خلاف مرادهم ، فافهم .

باب " الخروج فى التجارة " الخ ـ قوله : [فقال : كنا نأمر بذلك ، فقال : تأتى على ذلك ببينة] الخ ، قال البخارى : ص ۹۲۳ ـ ج ۲ : أراد عمر التثبت ، لا أن يخبر بخبر الواحد ، وكذلك فى " موطأ مالك " ص ۳۸۰ ، قال عمر لأبى موسى : أما إنى لم أتهمك ، ولكنى خشيت أن يتقوّل الناس على رسول الله ﷺ ، اهـ . فدل على أنه ليس فيه مسألة العبرة ، بالخبر الواحد ، وعدمها ، بل أراد مزيد التثبت ، كيف ! وقد رواه عمر بنفسه ، عند الترمذى ، ولكن لما لم تكن

قوله : إن الماء لايجنب ، أخرجه الترمذى فى " الطهارة " ، وقوله : إن حيضتك ليست فى يدك عنده ، وأمثال ذلك غير قليل .

وحاصل المقال : إن الحديث يرد على نحو تعبير ، ومخاطبة على العرف ، فيحمله الناس على بيان مسألة ، ويأخذون بالألفاظ ، فيقعون فى الأغلاط ، وقد مر منا نظائره فيما سبق ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الذى لايصلى صلاة الليل ، خير من الذى يصلى ، ثم يتركها » ، (بالمعنى) ، وقوله : « لاتدعوا على أمرائكم ، فانكم كما تكونون يؤمر عليكم » ، وقوله : « مثل أمتى كمثل المطر ، لايدرى أولهم خيراً أم آخرهم » ، وغير ذلك ، لو عددنا جملته لأفضى الكلام إلى طويل ، وفى ذلك كفاية للبيب ، وهذا كله سمعته من شيخى متفرقا ، لجمعته فى موضع واحد ، حسب ماوسع الوقت ، ولم أبسطها كل البسط ، فافهم .

عنده زيادة الاستئذان ثلاثاً ، أراد أن يتثبتها ، وأخرجها البخاري في ص ٩٢٣ مفصلا ، وفيه : قال رسول الله ﷺ : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً ، فلم يؤذن له » ، الحديث .

حكاية : ذكر الطبراني حكاية في زيادة الثقة أن عالماً ادعى أنها تعتبر على الإطلاق ، وأنكرها آخر ، فقام من أعوان المثبت واحد فقذفه بالأحجار ، حتى دفعه من المسجد ، فكان المثبت إذا لقي المنكر يسأله أن الزيادة مقبولة أو لا ؟ فيجيبه أما بالحجر ، والآجر ، فيفيد العلم والعمل كليهما .

باب " التجارة في البحر " ، وأكثر أئمة اللغة إلى أن البحر يختص بالبحر المالح ، وقد ورد الحديث ، بأن تحت البحر ناراً ، مع وجود حاجة السفر فيه ، وفي مثله تتعارض الأدلة ، وتتجاذب الأطراف ، فيرد النهي والإباحة كلاهما ، أما النهي فنظراً إلى المخاوف والمهالك ، وأما الإباحة فبالنظر إلى الحاجات ، ولذا بوّب البخاري بجواز التجارة فيه .

قوله : [وما ذكره القرآن] الخ ، أي لما ذكرها القرآن في موضع الامتنان ، فلا يكون إلا حقاً وجائزاً .

قوله . [وقال مجاهد : تمخر السفن من الريح ، ولا تمخر الريح من السفن ، إلا الفلك العظام] اه ، قوله : "من الريح" مفعول به ، والسفن فاعل ، وكذلك الريح في الجملة الثانية مفعول ، وحاصل ماذكره مجاهد في تفسير قوله : ﴿ وترى الفلك فيه مواخر ﴾ أن شق الريح إنما يظهر في السفن العظام ، وإلا فالصغار منها أيضا تشقها عند جريها وسيرها ، وإن لم يظهر كظهوره في السفن العظام ، فلا حاجة إلى التقييد بالعظام ، فانه لاريب في شق الصغار أيضاً ، وإن لم يظهر .

باب " قول الله : ﴿ أنفقوا من طيبات ما كسبتم ﴾ " - قوله : [من غير أمره] أي من غير أمره الصريح ، فانها إذا أنفقت مع منعه إياها لايحصل لها أجر ، إنما الأجر فيما إذا أنفقت من حبها ، مع أنه لم يأمرها زوجها ، وقد علمت أيضاً أنها إن تنفق لم يمنعها زوجها .

قوله : [نصف أجره] الخ ، وهذا باعتبار أجر الرجل ، فان أجرها الأصلي بالنسبة إلى أجر الرجل نصف . أما المرأة فلها تمام أجرها . والتنصيف بالنظر إلى أجر الزوج .

قوله : [من سره أن يبسط له رزقه أو ينسأ في أثره ، فليصل رحمه] ومعنى السببية بين الصدقة

قوله : [لاينقص بعضهم أجر بعض شيئاً] ؛ قلت : وإنما نبه عليه لأن الصدقة الواحدة عمل واحد ، فاذا اشترك فيه متعدد ، فلعله يوزع أجرها عليهم ، ويكون لكل منهم بقدر نصيبه من ذلك الأجر ، فقال : إنه ليس كذلك بل في الصدقة الواحدة ، أجور بقدر عامليها ، نعم فيها تفاوت باعتبار أعمالهم ، فمنهم من هو خازن ، ومنهم من هو منفق ، ومنهم من هو مالك ، ومن الخازن إلى المالك فرق جلي ، فكذلك في أجورهم ، ولكن يحصل لكل منهم أجره ، لا أنه يعطى ذلك الأجر بنقص أجر أحد منهم .

وزيادة العمر أن لأقربائه وذوى رحمه دخل فى وجوده ، فاذا خدمهم وتصدق عليهم بورك فى عمره؛ والحاصل أن لوجودهم دخل فى وجوده ، فلمواساته أيضاً يكون تأثيراً فى زيادة عمره ، بقيت مسألة طول العمر ، فكلها فى المواطن التحتانية ، أما فى أم الكتاب فالأمر واحد ، بلا زيادة ونقصان ، يمحو الله مايشاء ويثبت ، وعنده أم الكتاب ، فالمحو والإثبات فى موضع ، والأجل المسمى فى موضع آخر [1].

باب " شرى النبى ﷺ " الخ - قوله : [الرهن فى السلم] والله تعالى يعلم أنه كان هناك سلماً أم لا ، فان الراوى قد يطلقه على البيع المطلق ، بمجرد كون الثمن فيه نسيئة.

باب " كسب الرجل ، وعمله بيده " الخ - قوله : [لما استخلف أبو بكر] ، واعلم أن أبا بكر ، وإن أكل من بيت المال قدر قوته ، لكنى أقطع على أنه قضاه بنقيره وقطميره ، أما عمر فقد كان أوصى بأن يقضى عنه كل ما أخذه من بيت المال ، وأما عثمان فكان غنياً لم يكن له حاجة إلى بيت المال ، وأما على فقد كان يقمّ بيت المال حتى تغبر لحيته المباركة ، وكانت كثيفة جداً ، فمر به رجل مرة ، وكان يقمّ بيت المال ، فقال : لو استأجرت له رجلا ياأمير المؤمنين ؟ فقال : لاأفعله حتى يبقى بى رمق من الحياة ، فسبحان الذى اصطفى لنبيه هؤلاء النجباء ، الذين ماأقلت مثلهم الغبراء ، ولا أظلت الخضراء :

---

(۱) قلت : وتقريره على ما فهمته أن للأشياء أسباباً يكون لها دخل وتأثير فيها ، كالمرض مثلا ، فان له أسبابا وعللا ، يترتب عليها وجوده وعدمه ، وكذلك الصحة مثلا ، فيقال : أكلنا ذلك الدواء فبرئنا . ويقال لمن لم يأكله : إنه لو أكله لشفاه ، ولكنه لم يأكله فمات ، وعلى نظائر تلك الأسباب أسباب معنوية ، ليس لنا بها خبر ، فنبه عليها الشرع ، وقال : كما أن للشفاء أسباباً ظاهرة ، كذلك له أسباب باطنة أيضاً ، فكما يقال فى تلك الأسباب : إن فلاناً أكل هذا الدواء فعوفى ، وفلاناً آخر لم يأكله فمات ، كذلك يقال فى الأسباب الباطنة : إن فلانا تصدق مثلا ، فنسأ له فى عمره ، ورد عنه البلايا التى لو لم يتصدق لابتلى بها ، وفلان لم يفعله فمات ، فالصدقة من الأسباب المعنوية التى لها تأثير فى ازدياد عمره ، فانه إذا سعى فى ازدياد راحة الأقرباء ، جوزى بازدياد عمره ، فلخدمتهم تأثير فى بركة عمره ، كما أن لخدمة الأستاذ تأثير فى زيادة العلم ، وذلك مشهور فى العرف ، أن خدمة الأستاذ توجب البركة فى العلم ، وفى ذلك حكاية فى " كتاب العالم والمتعلم " وهى : أن شمس الأئمة الحلوانى مرض مرة ، فجاء تلامذته يعودونه ، غير رجل منهم ، فلما جاء سأله عن سبب تأخيره ، فقال له : إن أمى كانت مريضة ، ولم يكن هناك أحد يمرضها غيرى ، فتحملت لها هذا النصب ، وتأخرت عنك لهذا السبب ، فقال له السرخسى : يزاد لك فى عمرك ، ولا يزاد لك فى علمك ، ولم يقله عن سخطة منه ، بل لأن خدمة الأم مؤثرة فى زيادة العمر ، وخدمة الأستاذ مؤثرة فى زيادة العلم .

من البيض الوجوه ، نجوم هدى ، لو انك تستضئ بهم أضاءوا ،
هم حلّوا من الشرف المعلى ، ومن حسب العشيرة حيث شاءُوا

ثم رأيت فى " تذكرة " أن نبي الله سليمان عليه السلام كان ينسج المكاتل ، ومن ذلك كان قوته ، وكان داود عليه الصلاة والسلام يعمل بيديه الدروع ، كما نص عليه القرآن .

قوله : [أرواح] أى الرائحة الكريهة .

باب " السهولة والسماحة " - قوله : [السماحة] - (دل مين وسعت هونى أور سختى كيرى نه كرنى) .

قوله : [فى عفاف] يعنى (دوسرى كى آبروريزى نه كرنى) أى هو الاتقاء عن هتك عرض أحد .

باب " من أنظر موسراً " ثم ترجم المصنف بعده " باب من أنظر معسراً " ، وذلك لاختلاف لفظ الحديث عنده ، ففى لفظ : ويتجاوزوا عن الموسر ، وفى لفظ : فاذا رأى معسراً ، أمر فتيانه تجاوزوا عنه ، ففيه التجاوز عن المعسر ، وهذا دأب المصنف ، أن الحديث إذا اختلفت ألفاظه ، ولم يترجح عنده واحد منهما ، يترجم عليه باللفظين ، والفصل عندى فى نحو هذه المواضع ، أن يؤخذ بما كان أقرب إلى الوجدان ، ولا يعبأ بما سواه ، كما أن الظاهر مع التجاوز لفظ المعسر ، فيحمل ذكر الموسر على تصرف من أحد الرواة . لأن المعسر هو الذى يحتاج إلى التجاوز عنه دون الموسر . ولذا ترى فى لفظ نعيم بن أبى هند عن ربعى عنده : فأقبل من الموسر ، وأتجاوز عن المعسر ، فلا ينبغى فى مثل هذه المواضع ، تراجم مختلفة ، وإنما يفعل مثله ، حيث لا يمكن الترجيح فيه ، كما فى قوله : إذا أمّن الإمام فأمّنوا ، وفى لفظ : إذا أمّن القارئ الخ ، فالفصل فيه مشكل ، فان الإمام مختص بالصلاة ، والقارئ يكون فى الخارج أيضاً ، ولا يتبين لفظ النبى ﷺ من غيره ، فان فيهما معنى صحيح ، بخلاف الاختلاف فى المعسر والموسر .

" باب إذا بين البيعات " وفيه تغليب كما فى القمرين - قوله : [هذا ما اشترى محمد رسول الله من العداء بن خالد] الخ ، وعند الترمذى فى ص ١٥٨ " باب ماجاء فى كتابة الشروط " ما اشترى العداء بن خالد بن هوزة من محمد رسول الله ﷺ الخ ، والصواب عندى مافى الترمذى ، لأن المعروف فى الكتابة أن تكون من جهة البائع دون المشترى ، إلا أن يكون العوضان عروضاً .

قوله : [النخاسين] أى الدلال فى الدواب .

باب "أكل الربا وشاهده" ، وفى رواية الترمذى : اللعن على عشرة ، منها الموكل ، فقال بعضهم : إن الموكل : المعطى ، والآكل : الآخذ . قلت : لاحاجة إلى هذا التأويل . والألفاظ كلها على ظاهرها ، فان الآخذ قد يكون آكلا . والوعيد من تلقاء خبث المال ، فمن أخذه ، أو أكله ، أو حمله ، أوفعل فعلا أوجب نسبة التلبس به . فقد تحمل الوعيد الوارد فيه . وإذن يكون الوعيد على كل من أكل بنفسه ، أو أطعم غيره أيضاً سواء . فالوعيد على نفس هذا الفعل ، وماذكره الشارحون فى شرحه . فهو خلاف الواقع عندى ·

وحاصله أنه يلعن فى ربا واحد عشرة نفر ، حسب أوزارهم خفة وشدة ·

قوله : [كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس] الخ ، واستدل منه ابن حزم على أن الشياطين لاتسرى فى أجساد الإنسان ، وإنما لهم لمم به ، واختار الغزالى أن لها سراية أيضاً ، أقول : وهما عندى وجهان : وأما وجه الخبط فان أكل الربا يمسخ الفطرة السليمة ، ويؤثر فيها حتى يكاد يعميها ، فاذا عميت تخبط خبط العشواء لا محالة ، ثم إن الأرواح الخبيثة أيضاً قد تؤذى الإنسان ، وفى ذلك حكايات .

باب "موكل الربا" - قوله : [فأمر بمحاجمه فكسرت] . واعلم أن الله تعالى بث فى العالم أعمالا خسيسة ونفيسة ، وخلق على مثلها أرواحا . فالطيبة منها تميل إلى النفيسة . والخبيثة ترغب فى الخسيسة ، وهذا من باب نظام العالم ، أما الشرع فانه لا يرغب إلا فيما فيه فضل . وهذا كما قال النبى ﷺ : إن العرفاء فى النار ، مع أنه لابد من العرافة أيضاً ، فان نظام العالم لايستوى بدونها ؛ والحاصل أن طبائع الناس تتفاوت على حسب تفاوت الأعمال ، خسة ودناءة ، كرما وفضلا ، فيرغب إليها ، كل منهم حسب فطرته ، مع أن الشرع لايحثهم إلا على الخير . ومن هٰهنا علمت أن الشرع ليس فى نقاضة النظام ، فالنظام يبقى على طريقه . كما أن الشرع يأمر وينهى على طريقه . ألا ترى أن الله يدعو إلى دار السلام ، مع علمه أن كثيراً منهم لايلقون لدعوته بالا . فيلقون فى جهنم على وجوههم ، فالله سبحانه لا يزال يدعو على ما يليق بشأنه ، مع أنه سبق القول منه : ﴿ لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين ﴾ ، فهذا بنظام ، وذلك تشريع .

وبالجملة إن الأطراف تتجاذب فى نحو هذه المواضيع ، كما فى الحجامة فإنه نهى عنها . ومع ذلك قد أعطى أجرتها بنفسه النفيسة أيضاً ، فالدأب فيه أن لايزال النطق بالهحو . ويخرج الجواز من الأطراف ، كفعله تارة ، وتارة ، وهذا هو طريق القرآن مطرداً . فإنه إذا كره شيئاً اطرد بهجوه . ولو كان جائزاً فى الجملة ، كما رأيت فى باب الهجرة ، فانه إذا أحب الهجرة وكره إقامة المسلم بين

أظهر الكفار استمر على النهى ، ومع ذلك خرج الجواز من الأطراف ، أما الأحاديث فقلما تسلك هذا المسلك .

قوله : [نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب] واختلف أصحابنا فى بيع الكلب ، فنى " المبسوط " أنه يجوز بيع المعلم خاصة ، وفى " الهداية " جوازه مطلقاً ، نظراً إلى أن الكلب صالح للتعليم ، فجاز بيعه كبيع المعلم بالفعل ، فنظر السرخسى إلى التعليم حالا ، وصاحب " الهداية " إلى التعليم ، ولو مآلا . والأول أوفق بالحديث ، لما ثبت عند النسائى ص ١٩٥ استثناء المعلم ، وقال النسائى : إنه منكر . وراجع مافى هامشه من " عقود الجواهر " ، ومن اختار جواز البيع مطلقاً حمل النهى على التنزيه ، وحمله الطحاوى [1] على زمان حرم فيه اقتناؤها ، فاذا رخص فيه جاز البيع والشراء أيضاً ، فراجع كلامه من معانى الآثار ، وقال الخطابى فى معالم " السنن " [2] فى معنى النهى عن بيع الهرة : إنه كونها شيئاً خسيساً فليتركها على الإباحة الأصلية من أخذها ، فهو أحق بها ، ولا يناسب أن تجرى فيها البيوع ، فانها تناسب بكرائم الأموال ، وشأنها أدون من أن تقصد بالبيوع ، وهكذا هو العمل فى بلادنا . فانهم يتداولونها مجاناً ، ولا يأخذون ثمنها ، فهذا تعليم للأخلاق الفاضلة ، ومايبنغى أن يعامل مع هذه الحيوانات ، لاأنه نهى عن بيعه حقيقة ، فلو باعها صح لامحالة . ولك أن تقيس عليها الكلب أيضاً .

---

(١) وفى " المعتصر " يحتمل أن يكون تحريمه لأجل الدناءة ، واحتمل أن يكون النهى عن ثمن الكلب إذا كان الأمر فيه بقتل الكلاب ، وقد اختلف أهل العلم فيه ، فطائفة ذهبت إلى تحريم أثمان الكلاب كلها ، وممن ذهب إلى ذلك مالك ، والشافعى ، وطائفة ذهبت إلى تحريم أثمان مالا يحل الانتفاع به منها ، وإباحة أثمان غيرها ، وهو مذهب أبى حنيفة ، وأصحابه ، وهو أولى القولين بالقياس ، لأن الكلب المأذون فى الانتفاع به ، كالحمار الأهلى فى جواز الانتفاع به ، وتحريم أكل لحمه ، فوجب أن يكون مثله فى جواز بيعه : ص ٢٣٩ - ج ١ ، ملخصاً .

(٢) قال الشيخ : النهى عن بيع السنور متأول ، على أنه إنما كره من أجل معنيين . إما لأنه كالوحشى الذى لايملك قياده ، ولا يصح التسليم فيه الخ ، والمعنى الآخر : أن يكون إنما نهى عن بيعه لئلا يتمانع الناس فيه . وليتعاوروا مايكون منه فى دورهم ، فيرتفقوا به ماأقام عندهم . ولا يتنازعوه إذا انتقل عنهم إلى غيرهم تنازع الملاك فى النفيس من الأعلاق ، وقيل : إنما نهى عن بيع الوحشى دون الانسى ، وقد تكلم بعض العلماء فى إسناد هذا الحديث . وزعم انه غير ثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وممن أجاز بيع السنور ابن عباس ، وإليه ذهب الحسن البصرى . وابن سيرين . والحكم ، وحماد ، وبه قال مالك بن أنس . وسفيان الثورى . وأصحاب الرأى . وهو قول الشافعى ، وأحمد ، وإسحاق ، وكره بيعه أبو هريرة ، وجابر ، وطاوس . ومجاهد . اه : ص ١٣٠ - ج ٣ " معالم السنن " .

قوله : [ولعن المصور] وراجع "فتح القدير" لمسائل التصاوير ، أما إن الملائكة ، هل تدخل بيتاً فيه تصاوير ، رخص بها الشرع ؟ فالظاهر أن لا ، فأنت تفعل مافى عالمك ، وهم يفعلون مافى عالمهم ، ولطباعهم تنافر من الأنجاس ، والأرجاس ، والتصاوير ، وأمثال ذلك . فما عليهم ، أن لا يدخلوا بيتاً تكون فيه تلك ، وإن رخص لك فيها بتفاصيل ، ذكرت فى المبسوطات .

باب " ﴿ يمحق الله الربا ﴾ " - قوله : [﴿ ويربى الصدقات ﴾] يعنى إن الله يعطى الربا من عنده فى الصدقات ، أما ماتعاملون من معاملات الربا فانه يمحقها ، فمن أراد منكم أن يأخذ الربا . فليأخذه من الله سبحانه إلى سبعمائة ضعف ، ويزيد على ذلك لمن يشاء ، وقال المفسرون : إن الله تعالى يبارك فى الصدقات ، وليس بمراد عندى ، وقد تكلمنا عليه مرة . فتذكره .

قوله : [﴿ والله لايحب كل كفار أثيم ﴾] ومر على مثله التفتازانى فى "المطول"، وذكر له ضابطة أن النفى فى مثله محمول على رفع الإيجاب الكلى ، ولا يصح هٰهنا ، فانه للسلب الكلى ، ولو أجاب عنه العلامة ، بأن معناه ﴿ والله لايحب ﴾ . . . ثم اسكت ، كأنك تسأل المخاطب من هو ؟ فقيل لك : ﴿ كل كفار أثيم ﴾ لم يرد عليها نقض ، وحاصله أن قوله : ﴿ كل كفار ﴾ جواب لفعل محذوف ، أى من ﴿ لايحب ﴾ .

باب " مايكره من الحلف فى البيع " ، واعلم أن الشرع نهى عن إكثار الحلف . ولو كان فيه صادقا ، وروى عن إمامنا أن اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع (١).

باب " النجار " لما دخل المصنف فى بيان الصنائع والحرف ، ذكر النجار ، والصواغ ، والنساج (جولاها) ، وأمثالهم ، ثم قيل : إن القين من يصنع السيف خاصة ، والحداد عام .

قوله : [فصاحت النخلة] ، وهى الحنانة عندى ، على ماتبين من الروايات .

باب " شرى الإمام الحوائج بنفسه " يعنى أن العظيم إذا باشر البيوع بنفسه . لم يوجب ذلك فيه نقصاً .

باب " شرى الدواب ، والحمير " ، وإذا اشترى دابة أو جملا ، وهو عليه هل يكون ذلك قبضاً قبل أن ينزل ، وقال ابن عمر : قال النبى ﷺ لعمر : بعنيه - يعنى جملا صعباً - اه ،

---

(١) وفى البخارى فى " باب القسامة " عن ابن عباس أن الذين حلفوا كاذبين ، لم يحل عليهم حول ، إلا وقد هلكوا جميعاً ، فراجعه من : ص ٥٤٣ - ج ١

واعلم أن المصنف سمى الدواب، والحمير، ولعله أراد المنقولات مطلقاً . وإلا فلانفهم فيه معنى آخر . وسمى الجمل تبعاً للحديث، ثم انتقل إلى مسألة أخرى، وهى أنه هل يشترط التخلية للقبض أولا ؟ وأشار إلى جوابه بما أخرج عن ابن عمر، ولم يذكر صورة الجواب على عادته من ذكر مادته بدون الإفصاح به، وحديث ابن عمر المفصّل يجيء عنده فى : ص ٢٨٤ من الصحيح، وفيه : فباعه من رسول الله ﷺ، هو لك ياعبد الله بن عمر، تصنع به ماشئت، اهـ . فاعلم أولا أن القبض فى المنقولات لايتحقق عند الشافعية إلا بالنقل والتحويل، وعندنا بالتخلية بينه وبين المشترى، أما إن التخلية ماذا هى ؟ فهذا مما لايكاد ينضبط إلا بعد النظر إلى الجزئيات شيئاً، ومعناها عندى رفع علائق ملكه وتمكينه للمشترى على أن يقبضه، وذلك قد يكون بالفعل، وأخرى بالقول، وتارة بالقرائن، وشرط فى أجناس الناطفى، أن يقول باللسان : خليت بينه وبينك، وغير ذلك ممايؤدى مؤداه، وليس بضرورى عندى، وهذا الشرط لم أره عند غيره، ولنذكر لك جزئيات ليتبين لك الحال على جليته، قالوا : إنه لوباع فرساً فى الصحراء، فان كان المشترى يستطيع أن يقبضه بدون إعانة غيره تحقق القبض، فكأنهم نظروا فيه إلى المكنة فقط، ورأوها كالقبض، وقالوا : إنه لوباع داراً أو صندوقاً، وسلم مفاتيحه، فهو قبض .

وبالجملة إن القبض فى البيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية، والمكنة على القبض، ولايحتاج إلى القبض الحسى والنقل، وأما عند البخارى فلا يشترط عنده هذا ولا ذاك، بل القبض عنده أعم منهما، بأن المشترى لو أراده لم يمنع عنه البائع، وإن بقى المبيع مشغولا بقبضه فى الحالة الراهنة، فكأن القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول، ولا يحتاج بعد ذلك إلى أمر آخر يسمى قبضاً، لا أقول : إنه عينهما، بل إنه قريب منه، فأضيق المذاهب فيه مذهب الشافعى، وأوسعها مذهب البخارى، ونحن فى الوسط، ثم إن التصرف قبل القبض لا يجوز عند الشيخين فى المنقولات، وأما عند محمد فطاتماً .

إذا علمت هذا . فاعلم أنه يعلم من تراجم البخارى أن القبض عنده لايحتاج إلى التخلية، ولا إلى النقل، وأن تصرف المشترى يصح عنده، قبل قبض المبيع . لأن النبى ﷺ اشترى بعيراً من عمر، ولم يوجد منه القبض، بمعنى النقل، ولا بمعنى رفع العلائق والتمكين، فان ابن البائع كان راكباً عليه، فأين التخلية، ثم النبى ﷺ لما وهبه إياه وجد التصرف منه فى المبيع قبل القبض، وحوسبت قبضته الأولى عن القبض من جهة الهبة، ولم يفتقر لتماميتها إلى قبض جديد، فكل ذلك توسعات متحملة عند المصنف، واستدل له المصنف من قصة جابر فى ـ السنة الرابعة ـ الشهيرة

بليلة البعير ، ولا تمسك له فيها ، لأنه كان ترك الجمل عند باب المسجد ، فبعد ذلك تخلية منه ، والجواب أن النبي ﷺ لم يرد بذلك بيعاً ، ولا شراء ، وإنما أراد أن يمن عليه [1] ، فاختار صورة البيع فقط ، وإذن لاحاجة إلى حمله على البيع حقيقة ، والنظر إلى استيفاء شرائطه .

قوله : [فأمر بلالا أن يزن لى أوقية] ، وفى بيان الثمن اختلاف كثير ، وكذا فى أن جابراً هل اشترط ظهره إلى المدينة ، أم لا ؟ فان قلنا : إنه اشترط ظهره ، فهذا شرط مفسد للبيع ، كيف ! وفيه منفعة لأحد العاقدين ، وذا لايجوز على أصلنا ، والجواب أن الشرط لم يكن فى صلب العقد ، ولكنه استعارمنه بعد تمامية العقد ، وفى مثل ذلك لا يتبع ألفاظ الرواة ، فانهم يقدمون ، ويؤخرون ، وإنما همهم فى سرد القصة دون أنظار الفقهاء ليراعوها فى تعبيراتهم ، وإنما أرادوا أن يذكروا بيان ما اشتملت عليه تلك الليلة على شاكلة القصة بدون مراعاة شرائط البيع . وغير ذلك ، على أنك قد علمت أنه لم يكن هناك بيع ولا شراء ، ونحوه ، أقول فى ليلة المعراج : إنه لم يكن هناك نسخ من الخمسين إلى الخمس ، كما فهموه ، بل كان طريق بيان للمراد ، وإلقائه بدفعات ، ليكون أوقع فى النفس ، وأحظى للضيف ، وقد قررناه سابقاً ، ويجىء الحديث فى ص ٣٧٥ من الصحيح ، مع إيضاح بيان .

باب "شرى الإبل الهيم" - قوله : [مخالف المقصد فى كل شىء] أى الذى يخبط فى مشيه ، فهذا عيب ، وغرض المصنف أن المشترى إذا رضى بالعيب بعد ما اشتراه ، ولم يكن رآه . فله ذلك ، وإن بدا له أن يرده على البائع ، فله ذلك أيضاً .

---

(١) ذكر الإسماعيلى كما فى "المواهب اللطيفة" أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يبر جابراً على وجه لايحصل لغيره طمع فى مثله ، فبايعه فى جمله ، على اسم البيع ليوفر عليه بره ، ويبقى عليه البعير قائماً على ملكه ، فيكون ذلك أهنأ لمعروفه ، ومما يدلك على أنه لم يرد بيعاً ولا شراء ما أخرجه الطحاوى كما فى "المعتصر" ص ٢٢٠ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه : أيا جابر تبيعنى ناضحك هذا إذا قدمنا المدينة بدينار ، والله يغفر لك ؟ قلت : يارسول الله إذا قدمنا المدينة فهو ناضحك ، قال : فبعنيه بدينار ، والله يغفر لك ، فما زال يزيدنى ، ويقول : مع كل دينار : والله يغفر لك ، حتى بلغ عشرين ديناراً ، وفى رواية أخرى عنده ، قال : بعنى جملك هذا ، قلت : لا ، بل هو لك ، قال : بل بعنيه ، قلت : لا ، بل هو لك يارسول الله . قال : بل بعنيه ، قلت : فان لرجل على أوقية من ذهب ، فهو لك بها ، قال : قد أخذته ، قال : فتبلغ عليه إلى المدينة ، فلما قدمت المدينة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبلال : أعطه أوقية من ذهب ، وزده ، فأعطانى أوقية من ذهب ، وزادنى قيراطاً ، فلت : لاتفارقنى زيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبداً ، قال : فكان فى كيس لى ، فأخذه أهل الشام يوم الحرة .

باب "بيع السلاح" اه ، ولا بأس به إذا لم يكن حرب ، ولم يوجب إعانتهم ، وإلا فلا يجوز .

باب "في العطار" اه ، وذكر المصنف فيه تمثيلا غريباً ، من صاحب النبوة ، وأمعن النظر فيه ، فانى لم أر من البشر أحداً أعجب تمثيلا من الأنبياء عليهم السلام ، فانه يكون أوفى بالمعانى ، وأقرب إلى الواقع ، وأدل على المراد ، وأحلى للعين ، والسمع ، ومن لا يراعيه يظنه كسائر التمثيلات ؛ وراجع "القاموس" للفرق بين السَّوء والسُّوء ، ثم "الكير" (بهتى) ، "والكور" (دهونكنى) .

باب "ذكر الحجام" - قوله : [يخففوا من خراجه] أى خراج الرؤوس ، وهو ماوظفه عليه مولاه أن يكتسب ، ويؤدى إليه من دراهم كذا ، لاخراج الأراضى .

باب "التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء" ، واعلم أن البيع عندنا يستدعى قيام الملك دون حل الانتفاع ، فمن باع مالا يجوز لبسه للرجال جاز له بيعه ، وإن لم يجز له لبسه ، وإنما ينظر فيه المشترى ، أنه هل يجوز له أو لا .

قوله : [اشترت نمرقة] - (تكيه يا كدا) ، وفى لفظ : قرام ستر ، كما فى كتاب اللباس ؛ ثم اعلم أن التصاوير إذا كانت مقطوعة الرأس . فصارت كالشجرة ، أو ممتهنة ، أو صغيرة جداً بحيث ، لاتبدو للناظر[1] ، جازت أن تكون فى البيوت ، أما إنها تمنع دخول الملائكة ، أو لا ، فذلك بحث آخر ، ولعلهم لا يدخلونها مع جوازها . لأن لهم منافرة طبيعية منها ، فجوازها لايوجب عليهم دخولها أيضاً ، فهؤلاء على شرعهم ، وهؤلاء على طبعهم .

قوله : [أحيوا ماخلقتم] كان الكلام فى الثوب المصور . إلا أنه انتقل منه إلى فعل التصوير ، وذلك الفعل حرام مطلقاً ، وهذا هو الصنع فى أحاديث الفاتحة ، حيث كان الكلام فى المقتدى ، ثم انتقل منه إلى الجنس ، وكذا فى قوله : « لاصام من صام الدهر » ، ثم ذكر بعده فضيلته ، وهكذا فى حديث النهى عن البصاق فى المسجد ، وأن كفارتها دفنها ، كان الحديث فى أحكام المسجد ، ثم انتقل إلى أحكام البصاق فى الصلاة . فاختلف فى شرحه النووى ، والقاضى عياض ، وراجع - شرح مسلم - للنووى ، وقد قررنا كل ذلك من قبل .

---

(١) ولعل المراد ماسمعته من حضره الشيخ نفسه رحمه الله ، بأن لاتتميز أعضاؤه لمن ينظر إليه قائماً ، وهو على الأرض [النورى]

باب "كم يجوز الخيار" وقد كان يخطر بالبال أن فى تراجمه سوء ترتيب ، فانه قد تعرض إلى كيفيات الخيار قبل تقرر حقيقته ، والذى يتبادر إلى الذهن أن يترجم أولا على نفس الخيار ، ثم إلى سائر كيفياته ، وتبين آخراً أن المصنف جعل الخيار فى البيع أصلا ، وعدمه تبعاً ، على خلاف نظر الحنفية ، فاذا كان الخيار عنده أصلا لم ير حاجة إلى تقديمه ، لكونه مفروغا منه عنده ، ودخل فى فروعه .

قوله : [إن المتبايعين بالخيار فى بيعهما مالم يتفرقا ، أو يكون البيع خياراً ، وفى لفظ : أو يقول أحدهما لصاحبه : اختر ، وربما قال : أو يكون بيع خيار] ، اعلم أن الخيار عندنا إما خيار الشرط ، أو الرؤية ، أو العيب ، أو خيار القبول ، ولا عدة بخيار المجلس ، وهو مذهب مالك ، واعتبر به الشافعية ، وأحمد ، وقالوا : إن للعاقدين خياراً بعد الإيجاب ، والقبول أيضاً يسمى بخيار المجلس ، وذا يقتصر على المجلس فقط ، فكل منهما فى مكنة بين فسخ البيع وامضائه ، ماداما فى المجلس ، فاذا تفرقا عنه لم يبق لهما هذا الخيار ، وتحتم البيع ، وقال الحنفية : إن البيع يتم بالإيجاب والقبول ، فاذا فرغا منه لم يبق لهما خيار لزومى فى الرد والقبول ، إلا أن يكونا شرطا الخيار ، ثم قال الشافعية : إن خيار المجلس ينتهى بقول أحدهما للآخر : اختر ، فاذا قال أحدهما للآخر : اختر ، وقال له الآخر : اخترت ، تم العقد ، وانتهى الخيار الذى كان لهما فى المجلس ، عند القائل به . ولم يبق لهما بعد ذلك خيار تفرقا عن المجلس ، أو لا ، إلا أن يكونا شرطا خيار الشرط ، فحينئذ يبقى الخيار بعد المجلس أيضاً ؛ فالحاصل أن القول : "اختر اختر" لقصر الخيار الممتد إلى المجلس ، وشرط الخيار لامتداده إلى ماوراء المجلس أيضاً ، وبهذا تبين شرح الحديث ، فان حملنا قوله : "أو يكون البيع خياراً" على خيار الشرط يكون لامتداده إلى ماوراء المجلس ، وإن أردنا منه القول : اختر ، فهو لقصره فى المجلس ، قلت : والظاهر من قوله : أو يكون البيع خياراً هو خيار الشرط . كما فى اللفظ الآخر ، أو يكون بيع خيار بالإضافة ، فانه يدل على التنويع ، وحمله على القول : اختر اختر ، ركيك ، ولما ورد هذا القول أيضاً فى بعض الروايات ، وجب علينا أن نتكلم عليه .

فاعلم أنهم افترقوا فى شرح الحديث على فرقتين : فقال الشافعية : إن المراد من التفرق هو التفرق بالأبدان ، فهما على خيارهما قبل التفرق بالأبدان ، وإن كانا فرغا عن منطق الإيجاب والقبول ، ثم إن هذا الخيار إما ينتهى : باختراختر ، أو يمتد إلى ما وراء المجلس حسب ما اقتضى كلامهما ، وقال محمد منا : هذا على الافتراق بالأقوال ، فاذا قال البائع : قد بعت منك ، وقال المشترى : قد قبلت ، فقد تفرقا ، وانقطع خيارهما ، لأن الذى كان لهما من الخيار هو ما كان للبائع ، أن

يبطل قوله للمشترى : وقد بعتك هذا العبد بألف درهم ، قبل قبول المشترى ، فاذا قبل المشترى ، فقد تفرق هو والبائع ، وانقطع الخيار ، فهذا كما ذكر الله عز وجل فى الطلاق ﴿ وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته ﴾ فكأن الزوج إذا قال للمرأة : قد طلقتك على كذا وكذا ، فقالت المرأة : قد قبلت ، فقد بانت ، وتفرقا بذلك القول ، وإن لم يتفرقا بأبدانهما ، فكذلك إذا قال الرجل للرجل : قد بعتك عبدى هذا بألف درهم ، فقال المشترى : قد قبلت ، فقد تفرقا بذلك القول ، وإن لم يتفرقا بأبدانهما ، كذا ذكره الطحاوى ، ونظيره قوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾ أى التفرق عن الكلمة ، وفى الكتب افترقوا عن كلمة واحدة ، قلت : والأولى عندى أن يقال : إن المراد من التفرق هو التفرق بالأبدان ، كما هو عندهم ، لكنه كناية عن التفرق بالأول ، والفراغ عن العقد ، لأنهما بعد فراغهما عن العقد فى مكنة من التفرق بالأبدان ، فالتفرق بالأبدان مكنى به ، والتفرق بالأقوال ، مكنى عنه ، وقد مر منا عن قريب أن اللفظ فى الكناية لايخرج عن المعنى الموضوع له ، وإن كان الغرض فى لوازمه ، وروادفه . وإن شئت قلت : إن التفرق بالأبدان عنوان للتفرق بالأقوال ، وصادق عليه صدق العنوان على المعنون .

وبالجملة إذا كان التفرق كناية عن الفراغ لم يبق فيه بعد لغه أيضاً ، ومن هٰهنا تبين سر تعبير الفراغ عن التفرق فى القرآن أيضاً ، ثم إن ماذكره الطحاوى فى تقرير كلام محمد هو الصواب عندى . وإليه ترشد عبارته فى "موطئه" . فما فهمه ملا الهداد فى " حاشية الهداية " صواب ، وأما ماذكره ابن الهمام فى ـ شرحه ـ فبعيد عندى ، فانه حمل التفرق بالأقوال على تفريقهما فى الصفقة ، فيقول هذا شيئاً ، وهذا شيئاً ، نحو إن قال البائع : بعته بمائة ، وادعى المشترى أنه باعه بخمسين مثلا ، فهذا هو التفرق المعنى فى الحديث عنده ، وإنما حمل الشيخ ابن الهمام على المعنى المذكور ، لما اشتهر عن محمد أن التفرق عنده على التفرق بالأقوال ، فحمله على الاختلاف فى الأقوال ، وليس بصواب . فان محمداً لم يرد من التفرق بالأقوال مافهمه ، فالصواب مافهمه ملا الهداد

وبالجملة ليس مدلول العبارة عند محمد أيضاً إلا التفرق بالأبدان . إلا أن مناط الحكم عنده هو فراغهم عن الإيجاب والقبول ، وهذا هو الذى عناه من التفرق بالأقوال ، لا كما فهمه ابن الهمام أنه عبارة عن عدم ارتباط الإيجاب والقبول ، وقال عيسى بن أبان : الفرقة التى تقطع الخيار المذكور فى هذه الآثار هى الفرقة بالأبدان ، وذلك لأن الرجل إذا قال للرجل : قد بعتك عبدى هذا بألف درهم ، فللمخاطب بذلك القول أن يقبل مالم يفارق صاحبه ، فاذا افترقا لم يكن له بعد ذلك أن يقبل ، قال : ولولا أن هذا الحديث جاء ماعلمنا مايقطع ماللمخاطب من قبول المخاطبة التى خاطبه بها صاحبه ، وأوجب له بها البيع ، فلما جاء هذا الحديث علمنا أن افتراق أبدانهما بعد

المخاطبة بالبيع يقطع قبول تلك المخاطبة، وقد روى هذا التفسير عن أبي يوسف، كذا في الطحاوى، فالفرقة على هذا التقدير هي الفرقة بالأبدان، كما قال الشافعية. إلا أنهم أرادوا من الخيار خيار المجلس، وأراد منه أبو يوسف خيار القبول، وقد علمنا من كلامه كلية، وهي أن المجلس جامع للتفرقات، فهما على خيار بين القبول والرد، وزيادة الثمن ونقصانه مادام المجلس باقياً. فاذا تفرقا عن المجلس انقطع الخيار، وتم البيع، ولا يرتبط بعد المجلس قبوله من إيجابه، بل يحتاج إلى إيجاب مستأنف، بخلافه في المجلس، فان القبول يرتبط مع الايجاب، وماذاك إلا لكون المجلس جامعاً للتفرقات، وحينئذ شرح قوله: أو "يختارا" أي يختارا البيع بالإيجاب والقبول، فحينئذ يتم العقد، ولا يبقى له خيار القبول في المجلس أيضاً، ومعنى قوله: إلا أن يكون بيع خيار، أي فحينئذ يمتد خياره إلى ماوراء المجلس، ولا ينتهي بالإيجاب والقبول، ولولا هذا الشرط لانتهى بعد القبول، وتم العقد بتاً، فتحصل من المجموع ثلاثة شروح: شرح للحجازيين: وشرح لمحمد: وشرح لأبي يوسف، وتبين في ضمنه الجواب عن الحديث أيضاً، ومحصل الخلاف بيننا وبين الشافعي أن الخيار عنده بعد اختتام الإيجاب والقبول، يبقى إلى المجلس، وهو عندنا في نفس الايجاب والقبول، لا بعدهما، وقال: فاضل من الحنفية في شرح الحديث بجميع ماقاله الشافعية، إلا أنه حمل خيار المجلس على الاستحباب، لا على الوجوب، فاذا كان المجلس باقياً، وأراد المشترى أن يرد على البائع بيعه، يستحب له أن يرده، فان الإقالة مستحبة في الأحوال كلها، فلا مخالفة فيه للمذهب، وحينئذ لاخلاف بيننا وبين الشافعية، إلا أنهم أخذوا هذا الخيار على الوجوب، وحملناه على الاستحباب[1]، والحافظ نقله

(۱) قلت: وقد تكلم الطحاوى على الحديث المذكور في "معاني الآثار" وأضبط منه في "مشكل الآثار"، وأنا آتيك ببعض منه، كما في "المعتصر" ص ۲۲۸ - ج ۱ عن جابر بن عبد الله أنه قال. اشترى النبي صلى الله عليه وسلم من أعرابي، قال: حسبت أن أبا الزبير قال: من عاصم بن صعصعة، حمل قرظ، أو حمل خبط، فلما وجب له، قال النبي صلى الله عليه وسلم: اختر، قال الأعرابي: إن رأيت مثل اليوم قط بيعاً خير بائعه، ممن أنت؟ قال: من قريش، في قوله: "اختر" دليل على وجوب البيع قبل التخيير، وقد يحتج به من قال بالخيار حتى يتفرقا بدناً، وقد ذكرنا وجهه، واستدللنا عليه بحديث الليث. وإنما خير النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الأعرابي، ليكون له ثواب "من أقال نادما بيعته"، وروى أن ذلك كان قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وقبل النبوة، وروى عن طاوس عن أبيه، قال: ابتاع النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة من أعرابي بعيرا أو غيره، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم بعد البيع: اختر، فنظر الاعرابي إليه فقال: لعمر الله ممن أنت؟ فلما كان الإسلام جعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد البيع الخيار، وهذا على الاختيار لا على الوجوب، والله تعالى أعلم، انتهى. قلت: وهذا عين ما أجاب به شيخ الهند. وراجع بسطه من "المعتصر"

فی " الفتح " ولم يرض به ، كما أنه لم يرده أيضاً ، وهو المختار عندشيخنا ، شيخ الهند " محمود حسن " رحمه الله [1] ، ويؤيده ماعند أبی داود حتى يتخايرا ثلاثا ، فان الكل حملوه على الاستحباب دون الوجوب .

---

(۱) قلت : وعندی تقرير من بعض فضلاء تلامذة حضرة شيخ الهند ، فأريد أن أعربه لك من هذا الموضع ، لتزداد بصيرة فی فهم كلامه رحمه الله تعالى : وحاصله أن المراد من الخيار عند الحنفية خيار القبول ، ولكن لايلائمه قوله : أو يختارا ، وكذا لايلائمه فعل ابن عمر ، فانه يوجب ترك الاستحباب على الأقل ، وهو أيضاً بعيد من شأنه الرفيع ، أما ماأورد عليه الترمذی بأنه لايكون لقول النبی صلى الله عليه وسلم ، ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله ، اه ، على هذا التقدير معنى ، فليس بوارد ، لأنا نقول : إن له معنى صحيحاً ، وهو أن البائع قد يسبق على لسانه من ثمن المبيع ماهو أقل منه ، فيقول : خمسة دراهم مكان العشرة ، فأرشد الشرع المشتری أن لايعجل فی الفرقة بالأقوال ، ولا يتسارع بالقبول حتى يمهله ، فان كان الثمن هو الثمن ، فله أن يقبله ، وإن كان سبق عن لسانه ، والثمن فوقه ، فان شاء أخذه بذلك الثمن ، وإن شاء رده ، ومثله كثيرا مايقع فی البياعات ، وحينئذ تكون الاستقالة على المعنى اللغوی ، الفسخ مطلقاً ، فان الإقالة اصطلاحا لاتكون إلا بعد تمام العقد ، وهذا تقريره على المشهور ، وأما المختار عنده أن الحديث محمله محمل الشافعية ، ونقول : إن الخيار ثابت عندنا أيضاً ، لكنه مشروط برضاء صاحبه ، فان فی الخيار مراتب : منها ماتثبت ولا تتوقف على رضاء أحد ، وتلك أعلى مراتبه ، ومنها ماتثبت وتتوقف على رضاء الآخر ، كما فی الإقالة ، وتلك دونها ، فهذه المرتبة هی المراد ههنا ، وحينئذ معنى الحديث أن المتبايعين بالخيار فی بيعهما مالم يتفرقا ، أی بخيار يتوقف على رضاء الآخر ، ويصير ذلك إقالة يحرز بها صاحبها أجرها ، لقول النبی صلى الله عليه وسلم : « من أقال مسلماً فی بيعته ، أقال الله عثراته يوم القيامة » (بالمعنى) ؛ وان قلت : إذا حملت الحديث على الإقالة ، فما معنى التقييد بالمجلس ؛ فانها مستحبة فی الأحوال كلها ، مع أن الحديث ورد فی الخيار الذی يكون فی المجلس . قلت : هب ، ولكن هذا الخيار أوكد فی المجلس ، وإن استحب له أن يقبل بعد المجلس أيضا ، وذلك لأن المجلس إذا لم يتبدل ، والمبيع لم يزل بعينه لم يتصرف فيه المشتری بشیء ، ثم أراد أن يرده لما رأى فيه مصلحة ، فحينئذ أولى له أن يقبله ، ويرد منه بيعه ، فان إباءه حينئذ أبعد عن المروءة ، كيف ! وأنه لم يدخل فی سلعته نقصاً ، فأی حرج فی الإقالة ، بخلاف ما إذا تبدل المجلس ، فانه لايأمن من أن يكون تصرف فيه بشیء ، لأنه غابت سلعته عن مرآه حينئذ ، وإن استحبت له الإقالة أيضاً ، لكنها لاتتأكد تأكده ، فيما إذا لم يتفرقا عن المجلس : هذا هو الوجه فيما علمنا ، لا أن البيع لاينعقد قبل التفرق بالأبدان كما فهموه : وحينئذ لاترد عليه قصة أبی برزة الأسلمی ، لأنه إنما أمره برد البيع ، لكونه أقرب إلى المروءة ، ومقتضى الإسلام حيث لم يتفرقا عن مجلس العقد ، فما له لايقيل من أخيه ؛ فذلك الذی أراده أبو برزة ، [illegible] لأن البيع لم يتم عنده ، ولو لم نحملها على هذا المعنى لم يستقم على مذهب الشافعية أيضاً ،

أما قولهم : إن ابن عمر راوى الحديث ، ومذهبه ماذهب إليه الشافعية ، أن المراد من الفرقة

فانهما وإن بقيا فى السفينة من ليلتهما ، لكن لابد أن يكونا قاما لحوائجهما ، وبذلك يتبدل المجلس عند الشافعية أيضاً ، فيلزم أن لا يكون الخيار لهما عنده أيضاً ، ولكنه أراد ـ والله تعالى أعلم ـ أنكما لما كنتما فى سفينة واحدة ، فلم تفرقتما تفرقا يوجب الإباء عن رد البيع ، فيستحب له أن يرضى بالإقالة ، ولا يرهق أخاه من أمره عسراً ، وحينئذ معنى قوله : لايحل له أن يفارقه ، أى لايحل له على وجه الكمال ، فان الحل أيضاً على مراتب ، فقد ورد فى الحديث أن الصدقة لاتحل لذى مرة سوى ، وفى آخر : أنها لاتحل لغنى ، وفى آخر : أنها لاتحل لمن عنده قوت يومه وليلته ؛ وحاصل الجميع أن الصدقة إنما تليق بمن لايكون مكتسباً ، معتملا ، ولا يكون عنده شىء يأكله ، ذو كبد ، وأما من كان ذو مرة سوى فأولى له أن يكتسب من أعمال يديه ، وهذا الذى يليق بشأنه ، وهو مراد قوله : لا تحل له ؛ نعم من كان غنياً ذا نصاب ، فهذا هو الذى لاتحل له الصدقة أصلا ، ففى الحل مراتب ، فصدق قوله : لا يحل له أن يفارق صاحبه بحسب مرتبة من الحل ، أى لايحل له الحل كله ، وإن حل بنوع من الحل ، ولكن حل الذى لا يكون حلا من جميع الوجوه ، لاينبغى أن يسمى حلا ، فنزل الحل الناقص منزلة المعدوم ، وجاء النفى رأساً .

وبالجملة إن المفارقة بالأبدان مخافة الإقالة أبعد من المروءة ، وإعراض عن قوله صلى الله عليه وسلم : «من أقال مسلماً» الخ ، فالخيار الذى يبقى فى المجلس بعد تمام العقد هو الذى لايستبد به أحدهما ، والسر فى ذلك أن الشرع إنما أراد أن يتم العقد عن تراض ، كما أخرجه الترمذى مرفوعا . قال : لا يتفرقن عن بيع إلا عن تراض ، اهـ . فهذا هو غرض الشارع ، ولذا حثهما على أن لا يتفرقا عن المجلس خشية الإقالة ، ولكن عليهما أن ينظرا فى أمرهما ، حتى إذا اطمأنا فى عقدهما ، وتراضيا من كل وجه ، فحينئذ إن بدا أن يتفرقا عن المجلس فلهما ذلك ، فالمقصود هو الفرقة على التراضى لاغير ، ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم خير أعرابياً بعد البيع ، كما عند الترمذى ، مع أنه لم يكن له خيار ، وذلك لأنه أراد أن يكون صاحبه فى اطمئنان نفس ، وبرد قلب ، فان رأى أن يبيع باع ، وإن بدا له أن يفسخ فسخ ، ولا يضطرب فى أنه قد سبق منه القول ، فلا يتمكن من الرجوع ، ولو أمعنت النظر فى قوله : أو يختارا ، لوجدت المعنى ، فانه يدل على أن نقض هذا الخيار وإبرامه بأيدى المتعاقدين ، ولذا لو قال أحدهما للآخر : اختر اختر ، بطل خيار المجلس ، ولا يبقى بعده ، فدل على أنه ليس من جهة نفس البيع ، ولكنه نظر فى حال العاقدين ، وتحصيل لتمام التراضى ، فانه ، وإن حصل بالعقد والإيجاب والقبول أيضاً ، لكن الذى يحصل بعد التدبر ، أتم منه مايحصل فى حال العقد ، فرغب الشارع فى أن لايتفرق اثنان إلا بعد تمام التراضى ، فثبت مما ذكرنا أن خيار المجلس لادخل له فى تمام العقد ، فاذا أوجب أحدهما ، وقبله الآخر ، فقد تم العقد ، ولم يبق خيار أصلا ، ولكنه يثبت له الخيار فى المجلس تحصيلا لكمال التراضى ، تبرعا ومروءة .

هذا ما فهمته من تقريره ، ولعمرى هو تقرير أنيق فى غاية المتانة ، فاغتنمه غنيمة باردة .

الفرقة بالأبدان ، فقيل فى جوابه [1] : إنه من روى لك هذا ، ولاحجة لك فى افتراقه بعد العقد ، لأنه يجوز أن تكون تلك الفرقة عنده على الاستحباب ، فيكون يفارق صاحبه استحباباً ، كيف ! ولو لم نحمله على هذا المعنى لزم أن يكون مرتكباً لأمر حرام عندكم ، والعياذ بالله ، أليس قد قال النبى ﷺ : « ولايحل له أن يفارق صاحبه ، خشية أن يستقيله ، وهذا الحق واجب عندكم ، ومستحب عندنا ، فيلزم عليكم ترك الحق الواجب ، فلاحجة لكم فى فعل ابن عمر ، قلت : أما كون خيار المجلس مستحباً عندنا ، فذاك أمر أوجده المتأخرون من عندهم على طريق المعارضة ، وليس منقولا عن الإمام ، كما أن ترك الفاتحة للمقتدى روى عن الإمام ، أما إن هذا الترك فى أى مرتبة هو ؟ فذلك أمر أوجده المتأخرون ، وليس مروياً عن الإمام ، فذهب ابن الهمام أنها مكروهة تحريماً ؛ وزعم الناس أن تلك الكراهة مروية عن الإمام ، مع أنا لانجدها مروية عن إمامنا فى موضع ، غير أن النهى عن القراءة إذا نقل عنه ، ذهبت أذهان الناس تبحث عن مراتبه ، فحملها بعضهم على الكراهة ، فهكذا الأمر فى استحباب خيار المجلس ، فانه لم ينقل عن إمامنا ، وإنما قاله المتأخرون احتمالا وبحثاً ، على طور المعارضة لاعلى طريق المذهب ، بقى الجواب عن فعل ابن عمر . فأقول : إنه وإن كان راوى الحديث ، لكنه فعله فقط ، ولايدل على كونه تعاملا فيما بين الصحابة أيضاً ، حتى نقل عن مالك أنه كان يشرح هذا الحديث ، إذ جاءه ابن أبى ذئب ، وكلمه فيه ،

---

(1) وفى " المعتصر " ص ٢٢٦ - ج ١ فيحتمل أن يكون التفرق الذى حكى نافع عنه استعماله إياه ، إنما كان يستعمله احتياطاً من قول غيره ، لاحتمال الحديث له ، مخافة أن يلحقه فيه من غيره خلاف مايريده فى بيعه . وأما الجواب عن قصة أبى برزة الأسلمى ، فأجاب عنه الطحاوى ، كما فيه : ص ٢٢٧ ، أنه لايصح الاحتجاج فى إثبات الخيار بعد العقد بهذا ، ولا يقول أبو برزة : وما أراكما تفرقتما ، لأنهما قد أقاما بعد البيع مدة يتحقق تفرقهما بدنا ، ولو إلى حاجة الإنسان ، أو إلى صلاة ، مما لو وقع مثله فى صرف تصارفاه قبل القبض لفسد الصرف ، فكذلك لو كان الخيار واجباً بعد عقد البيع ، لقطعه هذه الأشياء ، فدل أن التفرق عند أبى برزة لم يكن التفرق بالأبدان ، ثم أخرج الطحاوى فى لفظ أبى برزة : البيعان بالخيار مالم يتفرقا ، وكانا فى خباء ، وروى عن سمرة بن جندب مرفوعاً : البيعان بالخيار مالم يتفرقا ، ويأخذ كل واحد منهما مارضى من البيع ، الخ : واحفظ لفظ : مارضى من البيع ، فانه يشعر بأن العمود فى هذا الباب هو رضا المتعاقدين ، يبارك لهما فى بيعهما ، ولذا خير النبى صلى الله عليه وسلم أعرابياً ، كما مر ، وجملة المقال بعد [illegible] أن الخيار عندهم لازم على نفاة المسألة ، وعندنا لتحصيل الرضاء وتحتمه ، وذلك [illegible] العقد [illegible] الإقالة ، خيره الشرع ، وحرضه عليه لذلك ، والله تعالى أعلم بالصواب

فقال له مالك : ليس[1] العمل عليه فى بلدتنا ، وأمر بإخراجه عن المجلس ، فذلك وإن لم يستحسنه العلماء ، إلا أنه يدل على عدم تعامل الصحابة ، وتوارثهم فى البلدة المطهرة ، وكفانا بهم قدوة .

باب " إذا لم يوقت الخيار " الخ ، والخيار عندنا ، وعند الشافعى مؤقت بثلاثة أيام ، ولم يؤقته صاحباه بشىء ، ولعله مختار البخارى .

قوله :[مالم يتفرقا ، أو يقول أحدهما لصاحبه : اختر ، وربما قال : أو يكون بيع خيار]، واعلم أنك قد علمت الفرق بين الخيارين ، فان قوله : اختر اختر . لقطع الخيار فى المجلس ، وبيع الخيار ، لمدّه إلى ماوراء المجلس ، فهما معنيان ، والشك بينهما غير مناسب ، وإنما يناسب فيما يتحد فى المعنى ، ويختلف فى اللفظ ، أما إذا اختلف المعنى . فلايناسب الشك فيه . لأنه لامعنى لقوله : أو يقول أحدهما لصاحبه : اختر ، أو يكون بيع خيار ، بالعطف ، إلا أن الرواة كثيراً ما يقتحمون مثله ، ومحصل الكلام أن فى الحديث ثلاثة أشياء : الأول : خيارالمجلس : والثانى : القول : اختراختر؛

---

(۱) قال الخطابى بعد ماقرر مذهبه : وأما مالك ، فان أكثر شىء سمعت أصحابه يحتجون به فى رد الحديث ، هو أنه قال : ليس عليه العمل عندنا ؛ وليس للتفرق حد محدود يعلم . ثم رد عليه ، حتى قال : وأما قوله : فليس للتفرق حد يعلم ، فليس الأمر على ماتوهمه ، والأصل فى هذا ونظائره أن يرجع إلى عادة الناس وعرفهم ، ويعتبر حال المكان الذى هما فيه مجتمعان . فاذا كانا فى بيت . فان التفرق إنما يقع بخروج أحدهما منه ، ولو كانا فى دار واسعة . فانتقل أحدهما عن مجلسه إلى بيت أو صفة ، أو نحو ذلك ، فانه قد فارق صاحبه ، وإن كانا فى سوق ، أو على حانوت ، فهو بأن يولى عن صاحبه ، ويخطو خطوات ونحوها ، وهذا كالعرف الجارى ، والعادة المعلومة فى التقابض ، وهو يختلف فى الأشياء . فمنها مايكون بالتقابض فيه بأن يجعل الشىء فى يده ؛ ومنها مايكون بالتخلية بينه وبين المبيع ، وكذلك الأمر فى الحرز الذى يتعلق به وجوب قطع اليد ، فان منه مايكون بالأعلاق والأقفال ، ومنه ما يكون بيتاً وجاناً : ومنها ما يكون بالشرائح ، ونحوها ، وكل منها حرز على نحو ماجرت به العادة ـ والعرف ، أمر لا ينكره مالك . بل يقول به ، وربما ترقى فى استعماله إلى أشياء لايقول بها غيره ، وذلك من مذهبه معروف ، فكيف صار إلى تركه فى أحق المواضع به ! حتى يترك له الحديث الصحيح ؟ ! والله يغفر لنا وله ، وإن كان ابن أبى ذئب يستعظم هذا الصنيع من مالك ، وكان يتوعده بأمر لاأحب أن أحكيه ، والقصة فى ذلك عنه مشهورة ، اهـ ؛ ص ۱۲۱ ـ ج ۳

قلت : وجهالة الحد فى " باب التفرق " كجهالة القلتين فى حديث ابن عمر ، فاحتاجوا إلى تحديد فى الموضعين ، وقد ألزموا بها فى الموضعين ، وإنما اعتنيت بالعبارة المذكورة ، لتعلم قدر الافتراق ، عند الشافعية ، ثم تنظر فى أن ماألزمه الحنفية على الشافعية فى قصة أبى برزة الأسلمى المارة ، هل تلزم عليهم أم لا ؟ فان الافتراق عندهم لايحصل بمجرد القيام ، بل كما أن الافتراق من البيت يكون بالخروج . كذلك

والثالث : خيار الشرط ، وتفسير خيار الشرط بقوله : اختر اختر ، من أجل شك الرواة في هذين . في بعض المواضع ، غير ملائم ، وتغيير معاني الألفاظ من أجل اختلاط الرواة ، غير مناسب ، ألا ترى أن قوله : بيع الخيار ، بالإضافة ، يعين إرادة النوعية ، فهو نوع مستقل ، فلا يكون المراد منه القول : اختر اختر ، ولا ننكر ثبوته في الحديث ، إنما نقول : إنه معنى على حدة ، وذلك على حدة ، فلا يتبع أحدهما الآخر في التفسير ، فافهم .

باب " البيعان بالخيار " الخ . لعل المصنف اختار مذهب الشافعية .

باب " إذا خير أحدهما صاحبه " الخ - قوله : [إذا تبايع الرجلان ، فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا] الخ ، نقول : معنى قوله : إذا تبايع ، أي في حال الإيجاب والقبول ، ويقول الشافعية : أي فرغا عن الإيجاب والقبول ، وتم العقد .

قوله : [وكانا جميعاً] ، هذا اللفظ يدل على أن المراد بالفرقة ، هو الفرقة بالأبدان ، إن قلنا : إن الجميع معناه معاً ، فان المتبادر من الفرقة بعد كونهما معاً ، الفرقة بالأبدان ، إلا أن الصيرافي كتب أنه يستعمل بمعنى الكل أيضاً ، فلم يكن صريحاً فيما فهموه .

قوله : [أو يخير أحدهما الآخر] هذا صريح في القول : اختر .

باب " إذا كان البائع بالخيار " الخ - قوله : [قال همام : وجدت في كتابي يختار ثلاث مرار]

يمكن أن يكون الافتراق من السفينة عندهم . وحينئذ لايلزم عليهم ما ألزموا ، ويكون لجوابه طريق آخر ، والله تعالى أعلم بالصواب .

بقي استعظام ابن أبي ذئب ، فذاك أمر فطر عليه الإنسان ، فانه لما طرده مالك عن مجلسه ، فماذا يقول بعده . ولو كان هينا لينا لبجله وعززه ، وما تقدم إلى ما قدم ، والتعامل إذا كان تعامل الصحابة والتابعين . فهو أمر أهم أيضا ، ومن لايرى العمل بحديث بلدة صاحب ذلك الحديث ، مع وفور داعية العمل ، حق له أن يتردد لأجله في الحديث ، ويتركه بهذا التعامل . فان العاملين هم حاملوا الحديث ، فاذا تركوا به العمل هؤلاء ، فمن دونهم أولى . فذاك أمر معقول ليس مما يلام عليه ، وكذلك كون حد التفرق مجهولا أيضا صحيح . ثم تعيينه من نحو تبسط في الكلام ، مما لايعجز عنه الفحول ، وأن بعضكم ألحن بحجته من بعض . ثم رأيت كلام أبي بكر الرازي في " الأحكام " فاتضح منه كلام مالك ، قال : ويدل عليه من جهة النظر أن المجلس قد يطول ويقصر . فلو علقنا وقوع الملك على خيار المجلس ، لأوجب بطلانه لجهالة مدة الخيار الذي علق عليه وقوع الملك . ألا ترى أنه لو باعه بيعاً باتا ، وشرطا الخيار لهما بمقدار قعود فلان في مجلسه ، كان البيع باطلا ، لجهالة مدة الخيار الذي علق عليه صحة العقد . والله أعلم بالصواب .

وهو محمول على الاستحباب عندنا ، ويقول الشافعية : إنه فى المرة الأولى محمول على الوجوب ، وبعدها على الاستحباب [١] .

باب "إذا اشترى شيئاً ، فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا ، ولم ينكر البائع على المشترى" الخ ، وهذا يدل على أن المصنف سلك فى " باب الخيار " مسلكا أوسع من الشافعية ، كما مر . فان الخيار عندهم إنما ينقطع بأمرين : الأول : بالفرقة بالأبدان ؛ والثانى : بالاختيار . ولا ثالث لهما ، والمصنف جعل تصرف المشترى بحضور البائع أيضاً مقام التفرق فى قطع الخيار ، فدل على أن الأمر لايدور على هٰذين عنده ، بل كل مايقوم مقامهما ، فهو يعمل عملهما فى قطع خيار المجلس ، فهذا توسع منه ، ثم فيه إنه هل يشترط التخلية فى القبض . أم لا ، وهل يجوز التصرف فى المبيع قبل القبض ، أو لا ؟ وقد تكلمنا عليه عن قريب .

قوله : [فوهب من ساعته] هذا تصرف منه قبل القبض عندنا . إلا أن البخارى لما وسع فى القبض فهو تصرف بعد القبض عنده ، فالقبض ضرورى عنده أيضاً للتصرف . إلا أنه عمم القبض وجعل أمارات الرضاء بعد الإيجاب والقبول أيضاً من أنواع القبض ، كما يدل عليه قوله : ولم ينكر البائع على المشترى ، فكأنه أمارة على رضائه بتصرفه ، فصار قبضاً .

قوله : [وكانت السُّنة أن المتبايعين بالخيار] الخ ، وقد مر عن مالك أنه ليس عليه التعامل ، والسنة بمعنى الطريقة المسلوكة .

باب " مايكره فى البيع من الخلابة " - قوله : [« قل : لاخلابة »] وكان الرجل ألكناً ، كما عند مسلم ، فكان يقول : لاخيابة ، بدل خلابة ، وعند البيهقى بسند جيد ، وكذا عند الحاكم زيادة : ولى الخيار ثلاثة أيام ، فدل على أن النبى ﷺ إنما علمه [٢] خيار الشرط ، واختلف الناس فى توجيهات

---

(١) قلت : وملخص هذه التراجم أن الأولى لبيان مقدار الخيار ، مع أنه ليس مذكوراً فى الحديث ، وأجاب عنه المحشى فراجعه ، قلت : ولعله أراد بها ، كم أقسام الخيار ، فنبه على نوع منه محكم فيه ، وهو خيار المجلس ، ثم ترجم على أن عدم توقيت الخيار لايخل بالبيع . وهذا يدل على أن الترجمة الأولى كانت فى التوقيت ، كما قالوا ، ثم ترجم على نفس الخيار فى المجلس ، ثم على ما ينتهى به هذا الخيار فى المجلس ، ويجب به البيع . ثم على أن هذا الخيار لايمنع جواز البيع ، فهذه خمس تراجم على حديث واحد ، مع اختلاف ألفاظه ، أخرج منها تحت كل ترجمة لفظا يناسبها .

(٢) وفى "المعتصر" روى عن ابن عمر أن حبان بن منقذ كان سفع فى رأسه مأمومة ، فثقل لسانه . وكان يخدع فى البيع ، فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ابتاع من شىء فهو فيه بالخيار ثلاثا ، وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل: لاخلابة ، قال ابن عمر : فسمعته يقول : " لاخلابة لاخلابة" اهـ : ص ٢٤١ - ج ١

ماعلمه النبي ﷺ للاحتراز عن التغابن ، ثم فى تقريرها ، وفيما نقلناه من الزيادة غنية عن جميعها ، قال الشيخ ابن الهمام : إن الغرر إما قولى ، أو فعلى ، وتجب الإقالة على العاقدين فى القولى قضاء ، وفى الفعلى ديانة . فاحفظه ، فانه يفيدك فى مواضع .

باب " ماذكر فى الأسواق " - قوله : [ثم يبعثون على نياتهم] فان قلت : من اتبع الجيش الذى أراد أن يغزو الكعبة ، فقد أعانهم ، ولو فى الجملة ، فكيف يبعث على نيته ، وما العبرة بها بعد أن أعانهم ؟ قلت : ولكنه فيما خرج الجيش ، لأن يغزو غير مكة ، ثم بدا له أن يغزوها أيضاً ، والعياذ بالله ، فلم يتمكن هؤلاء أن يتخلفوا عنهم لمكان المصالح ، فاتبعوه ، وقلوبهم تململ ، وأعينهم تغرورق بالدموع ، فهؤلاء الذين يبعثون على نياتهم ، أما من علم من أول الأمر أن الجيش يريد الكعبة ، ثم اتبعه فلا نية لهم . وهومعهم فى الدنيا والآخرة ، وإنما يخسف بالأول والآخر ، لأن ذلك من سنة الله ، إن من لم يهرب من عذاب الله يقع فيه ، ولذا أمرنوحا عليه السلام أن يركب السفينة ، مع من آمن . وأمر لوطاً عليه السلام أن يخرج من قومه ، بل أمره أن لايلتفت إليهم ، ولو كان العذاب يقع على بلد . وينجو منه المؤمنون لتميز الحق عن الباطل ، قبل أوانه ، ولم تبق هذه الدار دار الابتلاء . وإنما أراد الله سبحانه من التمحيص والتمييز فى الدنيا بقدر مالا يوجب رفع التكليف ، والايمان بالغيب ، فلم يزل التمحيص والتمييز ، وهو من أهم مقاصد الغزوات ، إلا أنه كان فى ذيل الأسباب . ومن ههنا تبين السر فى ابتلاء الصبى بالمرض ، مع أنه لاذنب له ، وذلك لأنه أراد أن يبقى الأمر عيبا . فالعصاة تبتلى نقمة ، والمؤمنون والصبيان رحمة ، وتسبيباً ، ولا ظلم فى التسبيب ، فان الله تعالى قد نبه على خواص الأشياء ، فمن يأكل السم يموت ، فلا اعتراض على الله سبحانه ، وإنما الذنب على من أكله . فابتلاء الصبيان من هذا القبيل ، لا أنه انتقام منه تعالى ، وإنما كان الظلم لو لم ينبه عليها ، أو لو قهره على أكلها ، وأما بعدَ أن هداه النجدين ، ومنحه السمع والعيْنين ، فمن اقترفها ، فعليه اللوم والتسْبن .

فائدة جليلة : واعلم أن الثقة فى الرواة ليست باعتبار كونهم أولياء ، بل باعتبار فنهم ، فهى باعتبار الأعمال الظاهرة فحسب ، فالثقات قد ركبوا الأغلاط ، وحادوا فى بعض المواضع عن طريق الصواب أيضاً . وإنما نعنى بالأغلاط التغيير فى الألفاظ ، ومن حيدهم عن طريق الصواب عدم تصلبهم فى المسائل المختلف فيها . إلا فى مواضع ، ومن جرب يصدق ، ومن جهل يكذب .

قوله : [تسموا باسمى] الخ . والكلام فيه طويل ، ذكروه فى الشروح ، والذى يتبين من عادة العرب أنهم إذا عظموا أحداً لم يدعوه باسمه ، ولكن بكنيته ، فلم يكن فى التسمية باسمه التباس ، لأنهم

لم يكونوا يدعونه باسمه المبارك ، بخلاف التكنى بكنية ، لأنه يوجب الالتباس ، فنهاهم عنه ، وذلك أيضاً يقتصر على عهده ﷺ ، وأما بعد وفاته ، فجائز كله .

قوله : [حتى ينقلوه] الخ ، تمسك به الشافعية على اشتراط النقل فى القبض . قلنا : كيف وقد ورد فيه ألفاظ متغايرة ، ففى لفظ : حتى يستوفيه ، كما عند البخارى ، وفى لفظ : حتى يقبضه ، فلم يتعين لفظ النقل ، لنجعله مداراً . والوجه عندى أن الكل جائز ، كالواجب المخير ، والمناط فيها التخلية ، وقد مر أن الأحوط عند اختلاف الألفاظ العمل بالقدر المشترك . وهو التخلية ، فالنقل نوع منه ، لأن القبض منحصر فيه ، على أنا نقول : إن النبى ﷺ أمرهم بالنقل تعزيراً لهم ، لأنهم كانوا يتلقون الركبان ، قبل أن ينزلوا السوق ، فنهاهم أن يتلقوا الجلب ، وألزم عليهم النقل تعزيراً ، كما يدل عليه ماعند البخارى : ص ٢٨٦ – ج ١ فى " باب مايذكر فى بيع الطعام " الخ . قال : رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضـ ـون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعوه ، حتى يؤدوه إلى رحالهم ، ونحوه فى " باب من راى إذا اشترى طعاما جزافا " اه .

والحاصل أنه إذا اختلفت الألفاظ آل الأمر إلى الاجتهاد .

قوله : [السخاب] فى الأصل عصارة الشجرة (آنوله) يحطون فيه الطيب ، ثم يتخذون منها قلادة ، وترجمة " اللكع " (پاجى) .

باب "كراهية الصحف فى الأسواق " - قوله : [لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص] وكانت عنده صحيفة الأحاديث ، سماها صادقة ، وكان من علماء التوراة .

قوله : [والموصوف فى التوراة] ، واعلم أن التوارة كانت كتاباً كبيراً ، إلا أنها الآن اسم للصحف الخمسة ، التى نزلت على موسى عليه السلام ، ومنها الاستثناء ، وهذا غلط فى الاسم ، وقد يقال له : التثنية ، والمثنى أيضاً ، وهذان صحيحان فى الجملة ، وإنما سمى بهما لتكرار الأحكام فيه ، فصح عليه إطلاق المثنى ، أما إطلاق الاستثناء ، فلا معنى له هٰهنا . ثم إن التوراة فى مصطلح أهل الكتاب اشتهرت فى كل صحيفة نزلت بعد موسى عليه السلام ، إلى ملاكى عليه الصلاة والسلام ، وهو المراد هٰهنا ، لأن ماذكره من صفة رسول الله ﷺ أصله فى الأصحاح الاثنين والأربعين تقريباً ، من صحيفة شعياء عليه الصلاة والسلام . وليست فى الأسفار الخمسة ، كذا عن وهب بن منبه . وهكذا وقع فى إطلاق الإنجيل ، فانه اسم عند أهل الإسلام ، لما أعطى عيسى عليه السلام ، وأما عند النصارى فهم يطلقونه على مجموعة عندهم ، فيها كلام الحواريين . وغيرهم أيضاً ، فان الاثنين منهم ليسا من الحواريين ؛ نعم وآخران حواريان . أما بولوس فكان فلسفيا ، أراد إفساد الدين العيسوى .

ثم ههنا إشكال، وهو أن القرآن يصدق الكتابين، مع أنهما لم يكونا فى زمن نزوله إلا محرفين؛ وقد أجاب عنه ابن حزم فى "الملل والنحل". والحافظ ابن تيمية، ومولانا رحمه الله فى "الاستفسار". ولى أيضاً جواب، ذكرته فى محله.

باب "الكيل على البائع والمعطى"، فى "القدورى" أن من اشترى مكيلا مكايلة، أو موزوناً موازنة. فاكتاله، أو اتزنه، ثم باعه مكايلة، أو موازنة، لم يجز المشترى منه أن يبيعه، ولا أن يأكله حتى يعيد الكيل والوزن، اه. وظاهره وجوب الكيل ثانياً، ولو كاله البائع بحضور المشترى أيضاً. إلا أن فى "الهداية" أن الكيل إن كان بعد الإيجاب والقبول بحضرة المشترى، أغنى عن كيله لنفسه ثانياً، وإن كان بغيبة لابد له من إعادة الكيل. وعلله باحتمال أن يزيد على المشروط. وذلك للبائع، والتصرف فى مال الغير حرام، فيجب له الكيل، ليحترز عنه، بخلاف ما إذا كاله بحضرته، لأن به يصير البيع معلوما؛ قلت: وهذا غير متجه عندى، لأنا لو اعتبرنا مثل هذه الاحتمالات لزم أن لا يجوز التصرف. فيما إذا كان بحضرته أيضاً، فان الاحتمال لا ينقطع، إلا إذا كاله هو بنفسه، بل لا ينقطع إذ ذاك أيضاً، فلا معتبر به. فالذى يتبين أن المشترى إن اعتمد على كيل البائع جاز له أكله بدون إعادة الكيل. سواء كان بحضرته، أو بغيبته، أما قوله ﷺ: نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشترى، رواه ابن ماجه: ص ١٦٢، فقد حمله صاحب "الهداية" على تعدد الصفقتين. وإن كان المتبادر منه أن يكون الصاعان فيه فى صفقة واحدة، وتقريره أن رجلا إذا اشترى طعاما مكايلة، واكتاله بحضرة رجل يشاهده، فأراد الرجل أن يشترى منه ذلك الطعام، عليه أن يعيد الكيل على الحديث، لأنه صفقة مستقلة، فلا معتبر بكيله، أى كيل بائعه. وهو المشترى الأول. بل عليه أن يكيله ثانياً، قلت: ولى فيه أيضاً نظر، وهو أنه إذا كان هناك ثالث يشاهد الكيل، فاشتراه. كفاه عن إعادة الكيل، عندى، لأن المطلوب كون المبيع معلوما. وقد حصل. نعم إن كاله يستحب له ذلك، فلا حاجة إلى تعدد الكيل فى الصفقتين أيضاً.

ثم اعلم أن صاحب "الهداية" حمل حديث جريان الصاعين على اجتماع الصفقتين، كما صورنا وهو معنى قوله: إذا بعت. فكل، وإذا ابتعت فاكتل. فالكيلان فى صفقتين، كما فى حديث ابن ماجه المار آنفاً. وأما إذا كانت الصفقة واحدة، فلا حاجة إلى الكيل ثانياً، بل كفاه كيل البائع إن كان بحضرته، عند صاحب "الهداية"، وعندى مطلقا إذا اعتمد عليه. ومنهم من حمله على الصفقة

الواحدة ، فقال : إن المشترى إذا تصرف فى الطعام الذى كاله البائع بحضرته ، لم يجز ، لأجل هذا الحديث ، وعليه أن يكيله ثانياً ، وهذا خطأ (۱) .

باب " مايستحب من الكيل " - قوله : [كيلوا طعامكم] الخ . وهذا فيما يأخذ للأكل ، أما كيل جميع مافى الإناء ، فممحق للبركة (۲) .

---

(۱) قلت : وقد صعب على فهم مراده من هذا الموضع ، وأوضحته حسب مافهمته بعد مراجعة "الهداية - وشروحها " فان اتضح لك أيضاً فذاك ، وإلا فراجع المسألة أولا من " الهداية " ، وأمعن النظر فيه ، ينجلى لك الحال إن شاء الله تعالى .

(۲) قلت : إن البركة إنما تنزل على المجموع ، فاذا فصل انقطعت ، كما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم دعا لأبى هريرة تمراً ، ثم جمعه ، ودعا فيه ، وأمره أن يأخذ منه ، ولا يكسره ، وكذلك هدى فى الطعام أن يؤكل من بين يديه ، فان البركة تنزل فى الوسط ، وكذا فى الجماعة .

ثم اعلم أن البركة تتعلق من عالم الغيب ، ويناسبه الستر ، فاذا هتك سترها ارتفعت ، فبكيل المجموع ينكشف السر ، ألا ترى أن ماروى من قصة امرأة باتت ساغبة ، فذهب زوجها ليكتسب شيئا ، فجلست بعده على الرحى ، فأدارته ، فوجدت فيه دقيقاً ، حتى إذا رفعته انقطع ، وكذلك أمر النبى صلى الله عليه وسلم مولاه ، أن يناوله الذراع ، حتى إذا ناوله الذراعان ، قال : إنما للشاة ذراعان ، فقال : لو ناولتها لناولت ذراعا فذراعا ، وهكذا يكون بأرباب الحقائق ، فانهم إذا حكوا عن أحوالهم بين كل صغير وكبير ، جليل وحقير ، ربما تنقطع عنهم تلك الأحوال ؛ فالحاصل أن تلك الأمور مبناها على الستر ، وعدم التعرض منه ، وعدم السؤال عليه : بكيف ؟ ولم ؟ هكذا فهمت من طريق الشيخ ، مع الإيضاح ، وذكر الشواهد منى . وإنما أطلت الكلام فيه للتنبيه على أن هذا باب مستقل ، وله طريق مستقل ، وقد روعى ذلك الطريق فى تلك المواضع ، ومن هذا الباب ماروى فى بركة الطعام عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم إنى أجد أن التقدير جرى فى مثلها أن لاتبقى تلك الأشياء إلى الأبد ، بل تنعدم ، إما نغفله منه ، أو بأمر سماوى . فسقط خاتم النبى صلى الله عليه وسلم فى البئر فى زمن عثمان ، ثم لم يوجد ، وفقد جراب أبى هريرة يوم استشهد عثمان ، وفيه يقول :

للناس هم ، ولى همان بينهم : فقد الجراب ، وقتل الشيخ عثمانا

ورفعت المرأة رحاه ، ولم يناوله مولاه ذراعا آخر ، بعد الذراعين ، وكالت عائشة مافى بيتها ، وفنى زادها ، وأمسك الصحابى عن قراءة سورة الكهف ، فارتفعت السكينة ، وربط النبى صلى الله عليه وسلم الشيطان ، جاءه فى صورة هرة ، فتذكر دعوة سليمان عليه السلام ، فأرسله ، وأراد أن يأخذ عنقودا من الجنة حين تمثلت ، ثم لم يأخذها ، وأعطى علم ليلة القدر ، ثم نسى ، وأين تابوت السكينة ؟ وأين قرنا كبش ، اللتين كانتا فى البيت ، وأمثال ذلك كثير ، لم نرد إحصاءها ، وعليك باستخراجها من مظانها .

باب " بركة صاع النبي ﷺ " ، وقد مر الكلام فيه ، وأنه ثبت الصاعان في عهد النبي ﷺ ثبوتاً لامرد له ، وأن صاعنا شاعت في زمن عمر ، وأنه من ثمرات بركة دعاء النبي ﷺ ، وهو بالحفنات ، ست حفنات ، كما أن صاع الشافعية بقدر أربع حفنات متوسطة .

باب " مايذكر في بيع الطعام والحكرة " - قوله : [قال : رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله ﷺ] قد علمت فيما سبق أنه قرينة ، على أن اشتراط النقل كان تعزيراً لهم ، وإليه أشار البخاري في " الباب الآتي ، في الصحيفة الأخيرة " حيث قال : باب من رأى إذا اشترى الطعام جزافا أن لا يبيعه ، حتى يؤديه إلى رحله . والأدب في ذلك ، انتهى . والأدب هو التعزير [1] .

واعلم أن الطعام عند الشافعي متميز في الأحكام من سائر المكيلات ، والموزونات ، وأما عند السادات الحنفية فكلها من باب واحد .

قوله : [والحكرة] وهي في الفقه اسم لحبس الأشياء التي تحتاج إليها العامة ، وراجع التفصيل من الفقه .

قوله : [قلت لابن عباس : كيف ذاك] أي ماوجه النهي عنه .

قوله : [ذاك دراهم بدراهم ، والطعام مرجأ] أي إذا اشترى من إنسان طعاماً بدرهم إلى أجل ، ثم باعه ، فهل له أن يقبض بدرهمين ، فذلك في التقدير بيع درهم بدرهمين ، والطعام مرجأ ، أي غائب ، فلا بد في البيع من استيفاء الطعام .

قوله : [من كان عنده صرف] ، أي ذهب وفضة ، ويريد الصرف فيه .

باب " بيع الطعام قبل أن يقبض " الخ ، وهذا القدر مجمع عليه ، وإن اختلفوا في صور القبض .

قوله : [لا أحسب كل شيء إلا مثله] الخ ، وظاهر عبارته توافق محمداً في عدم جواز التصرف في المبيع قبل القبض مطلقاً . وأما عند الشيخين فيصح في العقار دون المنقولات ، لأن العقار لا يسرى إليه الهلاك ، قال المحشي : اختلفوا في بيع المبيع ، قبل القبض ، فقال الشافعي : لا يصح سواء كان طعاماً أو عقاراً . وقال أبو حنيفة . يجوز في العقار ، وقال مالك : لا يجوز في الطعام ، ويجوز فيما سواه ، كذا قاله الطيبي .

---

(۱) قلت : وفيما صححه مولانا عبد القدير الفاضل المذكور في المقدمة من كلام الشيخ رحمه الله أن الضرب كان تعزيرا على ترك النقل وليس على شرائهم مجازفة . لأنه جائز اتفاقا ، فهذه قرينة على أن أمر النقل من قبيل التعزير . اهـ . وعلى هذا لاحاجة إلى التأويل الذي ذكرنا في كلام الشيخ

واعلم أن الاختلاف المذكور إنما هو فى البيع خاصة ، لا فى سائر التصرفات ، لأنهم جوزوا الهبة والتصدق ، قبل القبض ، كما فى " النهاية - والبحر " عن محمد ، ولذا ترى أرباب المتون لم يضعوا المسألة إلا فى البيع ، ففى " الهداية " ص ٧٧ من اشترى شيئاً مما ينقل ، ويحول ، لم يجز له بيعه ، حتى يقبضه ، ويجوز بيع العقار ، قبل القبض ، عند أبى حنيفة ، وأبى يوسف ، وقال محمد : لا يجوز .

باب[1]" إذا اشترى متاعا ، أودابة ، فوضعه عند البائع - أى تركه عنده - فباع ، أومات قبل أن يقبض " الخ ، وفى نسخة أخرى ، فضاع ، بدل : فباع ، وهو الظاهر . لأن ترجمة البيع قبل القبض مرت آنفاً ، وإنما أراد فى تلك الترجمة التنبيه على حكم ضياع المبيع قبل القبض ؛ وحاصل الترجمة على مافهمه الشارحون [2] أن المبيع إن هلك قبل القبض ، هل يهلك من مال البائع ، أو المشترى ؟ فالجمهور إلى أنه لو هلك قبل قبض المشترى ، هلك من مال البائع ، وبعده من مال المشترى .

---

(١) قلت : ووجدت فى بعض المجاميع عندى ما يتعلق بتلك الترجمة من لفظ الشيخ بنفسه ، وهو وإن كان مجملا على عادته ، لكنى أتحفه لمعنيين : الأول أن لاتأكله أيدى الضياع . والثانى أن يرجع إليه العلماء ، فيراجعوا المظان المكتوبة فيه فى فرصهم ، ثم ليعلم أن نسخة " فتح البارى " عند الشيخ كانت بالطبعة الأولى [الأميرية] .

قال : باب إذا اشترى متاعاً ، أو دابته ، فوضعه عند البائع ، أو مات قبل أن يقبض ، كذا فى الشروح الأربعة ، وراجع " القسطلانى " ضمير " مات " إلى المبيع ، وليس بظاهر . وكلهم على أن الباب فى مسألة هلاك المبيع ، قبل القبض ، وفى - النسخة المطبوعة - فوضعه عندالبائع ، فباع ، أو مات ، أى باعه المشترى ، أو مات البائع قبل أن يقبض ، فقد تم البيع ، وليقبضه ، فهذا الذى أراد ، ويوافقه أثر ابن عمر بمنطوقه ، وما فى " الفتح " ص ٣٩٠ - ج ٤ . ولا يلزم أن يحمل على مسألة هلاك المبيع . ولا على ما ذكره فى " الفتح " من مذهبه : ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ - ج ٤ ، وما ذكره فى : ص ٢٩٣ - ج ٤ من إيواء الطعام الرحال . فلعله لإلغاء التلقى ، كما يظهر من روايات : ص ٣١٤ - ج ٤ ، لا لانحصار القبض فيه ، اهـ .

(٢) قال الشيخ فى " العمدة " : فوضعه - أى المتاع - عند البائع " أو مات البائع " قبل أن يقبض المبيع ، وجواب - إذا - محذوف ، ولم يذكره لمكان الاختلاف فيه ، قال ابن بطال : اختلف العلماء فى هلاك المبيع قبل القبض ، فذهب أبو حنيفة ، والشافعى ، إلى أن ضمانه إن تلف من البائع ، وقال : أحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور من المشترى ، وأما مالك ، ففرق بين الثياب والحيوان . فقال : ما كان من الثياب ، والطعام فهلك قبل القبض ، فضمانه من البائع ، وقال ابن القاسم : لأنه لايعرف هلاكه ، ولا بينة عليه ، وأما الدواب والحيوان والعقار ، فمصيبته من المشترى الخ : ص ٤٩٣ - ج ٥ .

قلت : هذا ما فى " شرح العينى " ، وفى لفظ الشيخ على ما هو عندى . وذلك ما فهمت من كلامه فى الدرس الأخير ، فأمعن النظر فيه ، حتى ينجلى الحال ، والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله [أو مات] أى فان مات المشترى قبل القبض ، فعلى ورثته أن يقبضوه . وإن مات البائع فعلى أوليائه التسليم ، قلت : وعندى أن المصنف لم يتعرض إلى تلك المسألة ، بل تعرض إلى مسألة أخرى ، وهى أن المشترى إذا اشترى المبيع ، ثم وضعه عند البائع ، فهل يجوز له أن يبيعه ، وهو عند البائع ، والذى يظهر من تراجمه أنه يصح ، لأن النقل ليس بشرط عنده ، كما مر ، فصح لفظ " فباع " على مافى أكثر النسخ ، أما ماذهب إليه أكثر الشارحين ، فلا يصح إلا على النسخة " فضاع " مع أنها ليست فى أحد من النسخ الموجودة ، ثم قوله : " أومات " المراد منه موت أحد العاقدين ، دون المبيع ، لأنه لا يقال فيه : مات ، بل هلك ، فتبين أنه لا تعلق لترجمته بما ذهب إليه الشارحون : نعم لو كانت النسخة " فضاع " لكانت المسألة فيها ماذكروها ، ولكنها ليست فى أحد من النسخ المطبوعة ، ثم اختلف الحنفية أن الإيجاب ، والقبول هل يفيد الملك ، أو حق الملك ؟ وراجع له " حواشى الهداية " فان فيه بسطاً ، وفى ذكرها كفاية .

قوله : [وقال ابن عمر : ماأدركت الصفقة حياً مجموعاً ، فهو من المبتاع] الخ ، أى ما كان عند العقد غير ميت ، فلم يتغير عن حالته ، وكان فى الخارج ، كما ورد عليه العقد ، ووصف فيه ، فهو للمشترى ، والمراد من الصفقة الإيجاب والقبول ، والمراد من إدراكها شيئاً خرج ، كما وصف فى العقد ، وورد العقد عليه ، قال الطحاوى : ذهب ابن عمر إلى أن الصفقة إذا أدركت شيئاً حياً ، فهلك بعد ذلك عند البائع فهو من ضمان المشترى ، فدل على أن ابن عمر كان يرى البيع تاماً بالأقوال قبل التفرقة بالأبدان .

باب " لايبيع على بيع أخيه ، ولا يسوم على سوم أخيه " الخ ، فى الجملة الأولى إرشاد للبائع ، وفى الثانية للمشترى ، نحو : إن كان رجلان يساومان ، فدخل بينهما ثالث ، فقال : لاتشتر منه ، بل أنا أبيع منك ، فهذا إضرار للبائع ، وإن قال الثالث للبائع : لاتبعه منه ، بل بعه منى ، فهذا إضرار المشترى ، فنهاهما أن يضار أحدهما الآخر .

قوله : [نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد] الخ ، وعند أبى داود : ص ١٣١ - ج ٢ عن أنس ، قال : كان يقال : لا يبيع حاضر لباد ، وهى كلمة جامعة : لايبيع شيئاً ، ولا يبتاع شيئاً ، وعنده فى " تفسيره " عن ابن عباس ، قال : لايكون سمساراً ، وهو عند النسائى أيضاً : ص ٢١٥ - ج ٢ ، وعند أبى داود ، والترمذى دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ، اه . وصورة هذا البيع أن يقول الحاضر للبادى أن يضع طعامه عنده ، حتى إذا غلا السعر ، يبيعه له ليربح فيه ، فنهى عن ذلك ، فان فى بيع البادى ، وإن كان ضرراً له ، لكن الله سبحانه كذلك يرزق بعضه من بعض ، فيخسر واحد ، ويربح آخر ، فهو تكوين منه ، فلا يدخل فيه ، إلا أن يرى الحاضر أن فى بيعه

ضرراً فاحشاً له ، فحينئذ ينبغي أن يجوز له أن يبيع لأخيه البدوى إعانة له ، أما الشرع ، فلا يرد إلا بالنهى ، فانه وإن كان ضرراً بالبائع البادى ، لكنه يعود ربحاً للحاضر ، فكما أن إعانته البدوى معقول ، كذلك إعانته الحاضر أيضاً ، والله سبحانه يأخذ من بعض ، ويعطى بعضاً رزقه ، فلا يجوز له حسب موضوعه أن يتخلل فيه ، وأما الفقهاء فلهم موضوع آخر ، ومسائلهم حسب موضوعهم .

باب "بيع المزايدة" أى (نيلام) ، وهو فى الشرع الزيادة فى الثمن . وذا جائز ، أما ماأدخله الناس فيه من التفاصيل من جائز وحرام ، فهى عليهم .

قوله : [من يشتريه منى] الخ ، تمسك به الشافعى ، ومن ذهب مذهبه على جواز بيع المدبر ، وأجاب[1] عنه الحنفية أنه كان مدبراً مقيداً . ويرده ماعند مسلم : ص ٣٢٢ - ج ١ ، والنسائى : ص ٢٢٩ - ج ٢ ، عن جابر قال : أعتق رجل من بنى عذرة عبداً له عن دبر ، اهـ . وظاهره أنه كان مدبراً مطلقاً ، فالجواب أن بيعه لم يكن على أن بيع المدبر جائز فى الشرع ، بل لأن الرجل لم يكن له مال غيره ، فلما دبّره عزره النبى ﷺ بذلك ، كما فى النسائى . فبلغ ذلك رسول الله ﷺ ألك مال غيره ؟ قال : لا ، فقال رسول الله ﷺ : من يشتريه . اهـ . قال السندى فى "حاشيته" فيه : إن السفيه يحجر . ويرد عليه تصرفه ، ولعل البخارى أيضاً ذهب إليه ، فترجم : ص ٣٢٥ - ج ١ "باب من رد أمر السفيه والضعيف العقل" الخ ، ثم أخرج تحته حديث الباب ، فعلم أنه جعله من باب الحجر ، وإلغاء تصرف التدبير . لكن تراجمه تتهافت على هذا التقدير ، فلا يدرى أنه حكم بالمجموع . أو أن هذا جائز ، وذلك أيضاً جائز ، لأن ولاية الشارع فوق ولاية سائر الولاة ، فتصرفاته أيضاً تكون فوق تصرفاتهم ، فيجوز له مالا يجوز لغيره ، فامثال تلك التصرفات تختص به ﷺ ، ونظيره ماأخرجه أبو داود فى "باب من قتل عبده" الخ : ص ٢٦٥ - ج ٢ ، قال : جاء رجل

---

(١) قال ابن العربى فى " العارضة " : هذا الحديث ليس من النبى صلى الله عليه وسلم ، فيسل يلزم الاقتداء إليه على كل حال ، وإنما هى قضية فى عين ، وحكاية فى حال ، فلا تعدى إلى غيرها إلا بدليل ، هكذا إذا كانت مجردة عن الاحتمال . وإذا تطرق إليها التأويل سقط منها الدليل ، والذى يدل على الاحتمال فيها . وأنه خارج عن طريق الاحتجاج ، قوله : ولم يكن له مال غيره ، ولو كان بيعه ، لأن التدبير لا يقتضى منعاً ، ولم يوجب عتقاً ، لم يكن لذكر الراوى ، وقوله : ولم يكن له مال غير معنى ، ولعل الصواب غيره معنى ، ولا يجوز إسقاط بعض الحديث ، والتعلق ببعضه ، ويحتمل أن يكون سفيها ، ورد النبى صلى الله عليه وسلم فعله ، وعليه حمله البخارى ، وبوّب به ، وأدخله فى الباب ، وقال بعض العلماء : باعه فى دين وهذا باطل ، فإنا قد بينا فى الصحيح أنه دفعه إليه ، وأمره أن يعود به على قرابته ، وعليه فى معاشه ودينه ، وقد قال جماعة : ترد أفعال السفيه ، والله أعلم " العارضة " ص ٢٢٦ - ج ٥ . ولعل فى العبارة بعض سقط .

مستصرخ بالنبي ﷺ ، فقالت جارية له : يارسول الله ، فقال : ويحك مالك ؟ فقال : شر أبصر ، لسيده جارية له ، فغار ، فجب مذا كيره ، فقال رسول الله ﷺ : عليّ بالرجل ، فطلب ، فلم يقدر عليه ، فقال رسول الله ﷺ : فأنت حر ، فقال : يارسول الله على من نصرتي ؟ فقال : على كل مسلم ، أو قال : على كل مؤمن ، اه . فإعتاق عبد الغير ليس بأدون من إبطال تدبيره ، فاذا جاز له أن يعتق عبداً لغيره ، جاز له أن يبيع مدبراً لغيره أيضاً ، ولا يكون ذلك لأحد بعده ، لقوة ولايته ، وعموم تصرفاته على الإطلاق . ألاترى أن أحداً لوفعله اليوم بعبده لم يجز لأحد أن يعتق عبده ؟ ولكن المسألة فيه أن الجروح قصاص ، فإذن هو من باب التعزير . وحجر التصرف ، وأجاب العيني : أن النبي ﷺ لم يبعه . ولكنه استأجره ، والبيع بمعنى الإجارة في لغة المدينة ، ويشهد له ماعند الدارقطني(۱)

---

(۱) أخرج الدارقطني : حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا محمد بن يحي ثنا يزيد بن هارون ثنا عبد الملك ابن أبي سليمان عن أبي جعفر ، قال : باع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبرة . ثم أخرج : حدثنا أبو بكر ثنا يوسف بن سعيد بن مسلم ثنا حجاج . وهشيم بن جميل . قالا : حدثنا شريك عن جابر عن أبي جعفر ، قال : إنما باع رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبر . قال أبو بكر : لم أجد في حديث غير هذا . وأبو جعفر وإن كان من الثقات ، فان حديثه مرسل . حدثنا أحمد بن محمد بن زياد القطان أخبرنا عبد الكريم ابن الهيثم ثنا محمد بن طريف ثنا ابن فضل عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر بن عبد الله ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لابأس ببيع خدمة المدبر إذا احتاج » . قال الدارقطني : هذا خطأ من من ابن طريف . والصواب عن عبد الملك عن أبي جعفر مرسلا ، انتهى . ص ٤٨٢ - ج ٢ : قلت : وبيع الخدمة هو الاستئجار . فثبت أن البيع يطلق على الاستئجار أيضاً ، وهذا الجواب قد ارتضى به الحافظ الزيلعي ، حيث قال : الجواب الثاني : أن نحمله على بيع الخدمة ، لابيع الرقبة ، بدليل ماأخرجه الدارقطني عن عبد الغفار بن القاسم عن أبي جعفر ، قال : ذكر عنده أن عطاء ، وطاوساً يقولان عن جابر في الذي أعتقه مولاه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم : كان أعتقه عن دبر . فأمره أن يبيعه ، ويقضي دينه ، فباعه بثمانمائة درهم ، قال أبوجعفر : شهدت الحديث من جابر ، إنما أذن في بيع خدمته ، اه ؛ أما الجواب الأول فهو ماهو المشهور عند القوم بأنه كان مدبرا مقيدا ، وبيعه جائز عندنا ، وهذا الجواب قد رده الحافظ الزيلعي . ثم قال : وكونه لم تكن له مال غيره ليس علة في جواز بيعه ، لأن المذهب فيه أن العبد يسعى في قيمته ، يدل عليه ماأخرجه عبد الرزاق في " مصنفه " عن زياد الأعرج عن النبي صلى الله عليه وسلم في رجل أعتق عبده عند الموت . وترك ديناً . وليس له مال . قال : ليستسعى العبد في قيمته ، اه بتغيير : ص ٦٢ - ج ٢ : وقد مر عنه الطحاوي أيضا ، وحمل البيع على الإجارة ، كما في " المعتصر " ص ٢٨٩ - ج ١ . وذكرنحوه العلامة المارديني في " الجوهر النقي " ص ٢٦٥ - ج ٢ فتنبه ، وقرره . والله تعالى أعلم .

عن الإمام محمد الباقر ، مرسلا فى قصة أخرى ، كان النبى ﷺ استأجر فيها [1] ، ولى من عند نفسى جواب آخر ذكرته فى موضعه .

باب " النجش ، ومن قال : لايجوز ذلك البيع " الخ ، والنجش فى اللغة إغراء الكلب ، وهذا البيع لايجوز عند المصنف أصلا ، لورود النهى عنه ؛ قلت : النهى لايستلزم البطلان دائماً ، فانا نرى من عهد الصحابة إلى زمن الأئمة أن النهى إذا ورد فى محل يحمله بعضهم على الكراهة ، وبعضهم على البطلان ، فلا كلية فيه ، ففى محل كذا ، وفى محل كذا ، والإمام البخارى يحمله على البطلان فى أكثر المواضع ، وقلّ موضع يكون النهى ورد فيه ، ثم حمله المصنف على الجواز ، بل يعترض على الحنفية ، بحملهم النهى على الصحة ، ثم إن الشيخ ابن الهمام قال فى " فتح القدير " : إن النهى فى العبادات لايوجب البطلان ، وناقضه فى " التحرير " ، فقال : إنه يوجبه ، وكان لابد للشارح أن ينبه عليه أن مافى " التحرير " يخالف ما اختاره هو فى "فتح القدير" ، وكيف ماكان تعبيره فى " فتح القدير " أولى مما قاله صاحب " الهداية " أن النهى عن الأفعال الشرعية يقرّر المشروعية ، فانه بعيد جداً ، والأقرب ماقاله الشيخ ابن الهمام .

قوله : [وهو خداع باطل] الخ ، وأراد المصنف من نقل تلك الجزئيات أن هذا البيع لايجوز . قلنا : سلمنا عدم الحل أيضاً ، ولكن الكلام فى نفاذه لواقتحمه أحد .

قوله : [الخديعة فى النار] الخ ، وعلم أنه قد تحقق عندى تجسد المعانى ، وقواه الشيخ الأكبر فى " الفتوحات " ، والدوانى فى " رسالته الزوراء " بقوله تعالى : ﴿وإن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾ أى إنها محيطة فى الحالة الراهنة ، ولكنها مستورة ، ينكشف عنها الغطاء فى الحشر ، فتلك المعانى الكفرية تنقلب ناراً ، وتتجسد جهنم ، بل هى هى فى الحالة الراهنة ، إلا أن الأبصار ضعفت عن إدراكها .

قوله : [من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد] استشهد به البخارى على البطلان ، وحمله الناس على المعصية ، فمعنى قوله : « فهو رد » عند البخارى ، أى باطل ، وعند آخرين فهو غير مقبول ، ومعصية ؛ وجملة المقال : إن التقسيم عنده ثنائى ، فالشىء عنده ، إما صحيح ، أو باطل ، وعندنا ثلاثى ، والثالث ماهو صحيح من وجه ، وباطل من وجه ، وهذا نظير الاختلاف فى الممكن أنه شىء أولا ؟ فقيل : إنه ليس بشىء ، لأن الشىء إما واجب ، أو ممتنع . وقيل : بل التقسيم ثلاثى ، فالممكن أيضاً شىء . والبدعة عندى كل شىء حدث بعد القرون الثلاثة المشهود لها بالخير لشبهة لا لعناد ، وكانت

---

(١) قلت : ونظيره مافى ـ شمائل الترمذى ـ فى قصة سلمان أن النبى صلى الله عليه وسلم اشتراه ، مع أن المحقق أنه كان أعانه على الكتابة ، فتلك توسعات كلها ، لاضيق فيها .

ملتبسة بالشريعة ، فاذا أحدثها الخلفاء ، أو خير القرون ، فليست ببدعة ، وكذا إذا حدثت لعناد ، أو لم تلتبس بالشريعة ، فليست ببدعة أيضاً ، وإن كانت مردودة عند الشرع .

باب " بيع الغرر " ، الغرر متعدى ، والغرور لازمى - قوله : [حبل الحبلة] قيل : إنه كان مبيعاً فى الجاهلية ، وقيل : بل كان أجلا .

باب " بيع الملامسة " ، قيل : إن الملامسة نفسها كانت بيعاً ، وقيل : إنها كانت قاطعة للخيار .

باب " النهى للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم " الخ ، قيل : أصل المصرّاة مصرورة ، كما أن أصل ﴿ دساها ﴾ دسسها ، فصارت - دساها (١) - والمصنف أيضاً توجه إلى بيان الاشتقاق ، كما هو دأبه .

---

(١) قال الشيخ : اختلف أهل العلم واللغة فى تفسير المصراة ، ومن أين أخذت واشتقت ؟ فقال الشافعى : التصرية أن تربط أخلاف الناقة والشاة ، وتترك من الحلب اليومين والثلاثة ، حتى يجتمع لها ابن ، فيراه مشتريها كثيراً ، ويزيد فى ثمنها لما يرى من كثرة لبنها ، فاذا حلبها بعد تلك الحلبة حلبة ، أو اثنتين ، عرف أن ذلك ليس بلبنها ، وهذا غرور للمشترى ، وقال أبو عبيد : المصراة الناقة ، أو البقرة ، أو الشاة التى قد صرى اللبن فى ضرعها ، يعنى حقن فيه ، وجمع أياماً ، فلم يحلب ، وأصل التصرية حبس الماء وجمعه ، يقال منه : صريت الماء ، ويقال : إنما سميت مصراة ، كأنها مياه اجتمعت ، قال أبو عبيد : ولو كان من الربط لكان مصرورة ، أو مصررة ، قال الشيخ : كأنه يريد به رداً على الشافعى ، قال الشيخ : قول أبى عبيد حسن ، وقول الشافعى صحيح ، والعرب تصر ضروع الحلوبات ، إذا أرسلتها تسرح ، ويسمون ذلك الرباط : صراراً ، فاذا راحت حلت تلك الأصرة ، وحلبت ، ومن هذا حديث أبى سعيد الخدرى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحل صرار ناقة بغير إذن صاحبها ، فانه خاتم أهلها عليها ، ومن هذا قول عنترة :

العبد لا يحسن الكر - إنما يحسن الحلب والصر

وقال مالك بن نويرة : وكان بنو يربوع جمعوا صدقاتهم ليوجهوا بها إلى أبى بكر ، فمنعهم من ذلك ، ورد على كل رجل منهم صدقتهم ، وقال : أنا جنة لكم مما تكرهون ، وقال :

وقلت : خذوها هذه صدقاتكم ، ٭ مصررة أخلافها لم تجدد ،
سأجعل نفسى دون ماتحذرونه ، .. وأرهنكم يوماً بما قلته يدى

قال الشيخ : وقد يحتمل أن يكون المصراة أصله المصرورة ، أبدل إحدى الراءين ياء ، كقولهم : تقضى البازى ، وأصله تقضض ، كرهوا اجتماع ثلاثة أحرف من جنس واحد فى كلمة واحدة ، فأبدلوا حرفاً منها بحرف اخر ليس من جنسها ، قال العجاج : . تقضى البازى إذا البازى كسر

ومن هذا الباب قول الله تعالى : ﴿ وقد خاب من دساها ﴾ . أى أخملها بمنع الخير ، وأصله من دسسها ، ومثل هذا فى الكلام كثير " خطابى " ص ١١١ - ج ٣

واعلم أن التصرية عيب عند الشافعي ، وأحمد ، فجاز للمشترى أن يردّ به على البائع ، إلا أنه يرد معه صاعا من تمر ، لحديث أبي هريرة ، وقال أبو يوسف : يرده ، ويرد معه قيمة اللبن ، كائنة ما كانت ، وقال أبو حنيفة ، ومحمد : لايرده ، لأن الحلب عيب فى الحيوان ، والمبيع إذا كان معيباً ، ثم حدث فيه عيب آخر عند المشترى ، امتنع رده ، فليس له إلا الرجوع بالنقصان ، والحديث وارد علينا ، وأجاب عنه[1] بعض الحنفية : إن الحديث إذا رواه راو غير فقيه ، وعارضه القياس يترك العمل به ، ويعمل بالقياس ، فلما كان حديث أبي هريرة مخالفاً للقياس ، ورواه من هو غير فقيه ،

---

(۱) قال ابن العربي : قال أصحاب أبي حنيفة : هذا الحديث لاحجة فيه ، لأنه يخالف الأصول فى ثمانية أوجه : الأولى أنه أوجب الرد من غير عيب ولا شرط ؛ الثانى أنه قدر الخيار بثلاثة أيام ، والثالث حكما لايتقدر بمدة ، إنما يتقدر الثالث بالشرط ، قلت : ولعل لفظ الثالث سهو من الكاتب فى الموضعين ؛ الثالث : أنه أوجب الرد بعد ذهاب جزء من البيع ؛ الرابع : أوجب عليه البدل ، وهو العوض عن اللبن ، مع قيام المبدل ، وهو اللبن ؛ الخامس : أنه قدره بالتمر ، أو بالطعام ، والمتلفات إنما تضمن بأمثالها ، أو قيمتها بالنقد ؛ السادس : أن اللبن من ذوات الأمثال ، لحكم بضمانه فى هذا الخبر بالقيمة : السابع : أنه يؤدى إلى الربا ، لأنه إن باعها بصاع ، ثم دفع اللبن وصاعاً ، أدى إلى صاع وعين بصاع ؛ الثامن : أنه يؤدى إلى أن يجتمع عنده العوض والمعوض ، لأنه إذا باعها بصاع وردها بصاع ، صار عنده شاة وصاعان ، فاجتمع العوض والمعوض ؛ قلت : وفى العبارة سقط ، ثم أجاب عن الوجوه كلها : ص ٢٦٠ - ج ٥ .

قلت : قد كثر شغب الخصوم من كل جانب ، مع أنى لاأرى فيها أمراً غريباً . بل أرى أن أصحابنا قد سلكوا فى الأبواب كلها ذلك المسلك ، ونعم المسلك هو ، أعنى العمل بالضابطة الكلية الواردة فى الباب ، وترك العمل بجزئيات وردت على خلاف تلك ، والمراد بالترك هو التوقف فى العمل بها ، أو إبداء تأويلها بنحو ، وترى صنيعهم هذا مطرداً فى جملة الأبواب إن شاء الله تعالى ، فقد عملوا بحديث أبي أيوب ، وتركوا العمل بحديث ابن عمر فى مسألة الاستقبال والاستدبار ، وكذا فى مسألة المواقيت عملوا بسنة فاشية ، وضابطة كلية ، ولم يخصصوها بوقائع متفرقة ، فعملوا بعموم أحاديث النهى فى الأوقات المكروهة ، مالم يعمل به الآخرون ، ولم يرضوا أن يتركوه بحال ، ومن هذا الباب أنهم لم يرخصوا بالركعتين والإمام يخطب ، لما وجده مخالفاً لضابطة الاستماع يوم الجمعة عند الخطبة ، ولم يرخصوا بالكلام قليلا كان أو كثيراً . ناسياً كان أو عامداً ، لأجل حديث ذى اليدين ، فانه لايزيد على كونه واقعة ، مع ورود ضابطة كلية فى الباب . أن الصلاة لايصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هى ذكر الله ، والتسبيح ، والتهليل ، وقراءة القرآن الكريم ، وكذا لم يقولوا بتعدد الركوع فى صلاة الكسوف ، وكأنهم رأوا سبيله سبيل الجزئيات فى عدم انكشاف الوجه ، فعملوا بضابطة كلية فى الصلاة ، وهكذا فعلوا فى الصلاة على الغائب ، وعلى القبر ، وفى المسجد ، فان المستند فى كلها جزئيات لم تنكشف وجوهها ، وهو صنيعهم فى مسألة موت المحرم ، فانهم رأوا سبيله سبيل المحلين ، ولم يضعوا له سنة جديدة ، لقوله صلى الله عليه وسلم فى محرم خاصة : لاتخمروا رأسه .

عدلنا إلى القياس ، وعملنا به ؛ قلت : وهذا الجواب باطل لايلتفت إليه ، ولم يزل مطعناً للخصوم

أما فى المعاملات فطردوا فيها على ذلك ، كما لايخفى . اه . فقد تركوا حديث ليلة البعير ، لحديث : نهى عن بيع وشرط ، وقد قررنا تلك الأحاديث فى هذه الأمالى .

ومن هذا الباب حديث أبى هريرة هذا ، فانه لايلتئم مع سائر أحاديث باب التضمين ، فان الضمان لم يعهد فى الشرع إلا بالمثل ، أو بالقيمة ، وليس ضمان اللبن بصاع من التمر فى شىء منهما ، فصار كالجزئيات التى لم تنكشف وجوهها ، ولسنا متفردين فى ذلك الصنيع ، فان مثل مالك أيضاً فعله ، فانه ترك العمل بحديث الخيار ، وقال : إن التفرق بالأبدان مجهول لا نعلم حده ، فلم يعمل به ، وهكذا حديث أبى هريرة عند البخارى : الظهر مركب بنفقته إذا كان مرهوناً الخ . قال ابن عبد البر : هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يعارضه أصول مجمع عليها ، وآثار ثابتة لايختلف فى صحتها ، ثم ذهب إلى نسخه ، كما ذكره الحافظ فى "الفتح"، وكذا الشافعى لم يعمل بحديث ابن عباس فى الجمع بين الصلاتين فى المدينة ، وبحديث الإبراد ، وبحديث السعاية مع صحتها ، وباب التأويل واسع ، ولا يعجز عنه أحد ، فان ترك الحنفية حديث أبى هريرة هذا لزعمهم أنه يخالف سائر باب التضمين ، فماذا أذنبوا ؟ ثم ليعلم أنه فرق بين ترك العمل بحديث ، والتوقف عنه ، وبين رد الحديث ، وحاشا للحنفية أن يقولوا برد حديث ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ، كيف ! وحق الرسول أقدم ، ولكنهم إذا توقفوا عن العمل بحديث ، لوجوه لاحت لهم ، أو من أجل سنة تقررت عندهم ، أرى الخصوم يرمونهم برد الحديث ، فهذا من تحاملهم علينا ؛ ألا ترى أن الترمذى ذكر فى " علله الصغرى" أنى ذكرت حديثين صحيحين فى كتابى لم يعمل بهما أحد من الأمة ، وما ذلك إلا لعدم إدراكهم وجههما ، والسر فى ذلك أن عمل المجتهد بحديث لايكون كعمل المقلد به ، فانه ينظر إلى معانيه ، ومبانيه ، وعلله ، وسائر أسبابه ، وأنه هل يرتبط مع سائر الأصول ، أو يناقضها ، فتارة يعممه ، وأخرى يخصصه .

وبالجملة ليس دأبه العمل بالجزئيات المنتشرة على أى وجه وجدت ، إنما هو وظيفة المقلد ، أى العمل بالجزئيات المنقولة عن إمامه ، وإنما هم المجتهد فى إرجاع الجزئيات المتناسبة إلى أصل واحد ، ودرجها تحت ضابطة تناسبها ، وكذا دأبه مع الأصول ليس رد بعضها على بعض ، فمراعاة التوافق بين الأصول وإلحاق الجزئيات بضوابطها من وظيفة الاجتهاد ، وليس من وظيفته أنه إذا مر بحديث عمل به بدون إمعان فى معناه ومبناه ، وقد وجدنا نحوه بين السلف أيضاً ، فان أبا هريرة لما روى حديث الوضوء مما مست النار ، قال له ابن عباس : أنتوضأ من الحميم ، أنتوضأ من الدهن ؟! وما ذلك لإمعانه فى معنى الحديث ، وحاشا أن يعارض حديث النبى صلى الله عليه وسلم بشىء ، ونظيره النزول فى الأبطح ، ذهب بعض الصحابة إلى استحبابه ، وقال آخرون : إنه ليس من النسك فى شىء ، وإنما كان منزلا نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وإنما أطنبت فيه الكلام لأنى وجدت كثيراً من الناس لا يفرقون بين الوظيفتين ، فيلزمون المجتهد ما يلزم على المقلد ، وقد نبه عليه الحافظ ـ فضل الله التوربشتى ـ فى ذيل كلامه فى مسألة الإشعار ، فى " باب الحج " . وهو مهم جداً ، فلذا اعتنيت به ، ليعلمه من لم يعلم ، ويعمل به من لم يعمل ، فلا يطيل لسانه على الأئمة المجتهدين فى مواضع الخلاف ، والله تعالى أعلم بالصواب .

منذ زمن قديم ، ولمثل هذا اشتهر أن الحنفية يقدمون الرأى على الحديث . وحاشاهم أن يقولوا بمثله ، فان هذه المسألة لم تصح نقله عن أبى حنيفة ، ولا عن أحد من أصحابه . نعم نسبت إلى عيسى ابن أبان ، المعاصر للشافعى ، وهى أيضاً محل تردد عندى ، كيف ! وقد قال المزنى : إن أباحنيفة أتبع للأثر من محمد ، وأبى يوسف ، فلعل تكون بين يديه جزئيات ، ومسائل تدل على هذا المعنى .

وبالجملة هذا الجواب أولى أن لايذكر فى الكتب ، وإن ذكره بعضهم ، ومن يجترىء على أبى هريرة فيقول : إنه كان غير فقيه ؟! ولو سلمنا فقد يرويه أفقههم . أعنى ابن مسعود أيضاً ، فيعود المحذور ، وأجاب عنه الطحاوى بالمعارضة بحديث : الخراج بالضمان [1] .

والجواب عندى أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء ، لما فى "فتح القدير - فى باب الإقالة" أن الغرر ، إما قولى ، أو فعلى ، فان كان الغرر قولياً ، فالإقالة واجبة بحكم القاضى ، وإن كان الثانى تجب عليه الإقالة ديانة ، ولا يدخل فى القضاء . كيف ! وأن الخدعات أشياء مستورة ، ليس إلى علمها سبيل ، فلا يمكن أن تدخل تحت القضاء . فالتصرية أيضاً خديعة ، ويجب فيها على البائع أن

---

(١) قلت : وحاصله أن اللبن الذى احتلبه المشترى قد كان بعضه فى ملك البائع قبل الشراء . وحدث بعضه فى ملك المشترى ، فلا يخلو أن الصاع الذى توجبه على مشترى المصراة أن يرده إلى البائع ، إما أن يكون عوضاً عن مجموع اللبن ، أو عما كان فى وقت وقوع البيع خاصة . فان كان الأول يلزم عليك أن لايكون الخراج بالضمان ، فان اللبن الذى حدث فى ملك المشترى لكونه فى ضمانه يكون له ، على حديث الخراج بالضمان ، فكيف يتحمل المشترى صاع التمر ، عوضا عنه ، ألاترى أنه لو ردها على البائع بعيب غير التحفيل ، لاضمان عليه عند الشافعية ، لما شرب من لبنه لهذا الحديث . فماله يتحمل الغرامة فى عيب التحفيل ؟ وإن كان الثانى ، أى ذلك الصاع ، عوضاً عما كان فى ضرعها وقت البيع ، يلزم عليك بيع الكالئ بالكالئ ، وقد نهى عنه . وذلك لأن هذا اللبن ليس ملكا للمشترى ، لابحكم البيع ، ولا بحكم الحديث : الخراج بالضمان . فيكون للبائع ، فاذا شربه المشترى ، وأتلفه صار دينا فى ذمته لنقض البيع ، وكذا صار الصاع أيضاً ديناً عليه . عوضاً عنه ، وهذا هو بيع اللبن بالصاع ديناً ، وهوغير جائز مطلقا ، فعلى أى الوجهين كان يلزم عليك ترك أحد الحديثين ، إما حديث : الخراج بالضمان . أو حديث النهى عن بيع الكالئ بالكالئ . وقال عيسى بن أبان : إنه منسوخ بنسخ العقوبات فى الأموال ، وكانت العقوبات فى الذنوب يؤاخذ بها الأموال فى زمن ، فان البائع إذا حفل المبيع . فقد غر المشترى ، فكانت عقوبته أن يجعل اللبن المحلوب فى الأيام الثلاثة للمشترى بصاع من تمر ، أنه يمكن أن يساوى أصوعا منه فى القيمة ، فاذا نسخ التعزير بالغرامات المالية نسخ حديث الباب أيضاً . ثم قال الطحاوى : إنه الأولى فى وجه النسخ ، أن يقال : إنه منسوخ بحديث النهى عن بيع الكالئ بالكالئ . يقول العبد الضعيف : وكان كلام الطحاوى دقيقا من هذا الموضع ، فشرحته على مافهمته من نفسى ، تيسراً للطلبة ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

يقيل المشترى ديانة ، وإن لم يجب قضاء ، وحينئذ فالحديث متأت على مسائلنا أيضاً ، ولم أر أحداً منهم كتب أنه موافق لنا ، وادعيت من عند نفسى أن الحديث لايخالف مسائلنا أصلا ، لأن التصرية غرر فعلى ، وفيه الرد ديانة على نص "فتح القدير" ، وهكذا أقول فيما إذا اشترى سلعة ، فلم يؤد ثمنها ، حتى أفلس ، أنه يكون فيه أسوة للغرماء عندنا قضاء ، ويجب عليه أن يرد المبيع إلى البائع خفية ديانة ، فانه أحق به ، لكنه حكم الديانة دون القضاء ، وأوله الطحاوى فى هذا الحديث أيضاً ، وحمله على العوارى ، ونظيره مافى الفقه أن فرساً لأحد لو هرب إلى دار الحرب ، ثم حيز فى الغنيمة ، فان أخذه مالكه قبل التقسيم يأخذه مجانا ، وإلا فيأخذه بالقيمة ، فدل على بقاء حقه بعد التقسيم أيضاً فى الجملة ، وإن لم يبق ملكه ، فانكشف أن حق الملك قد يبقى بعد زوال الملك أيضاً ، وهكذا فيما إذا أفلس المشترى ، ينطقع ملك البائع عن المبيع ، ويبقى حق الملك ، ولذا يجب عليه ديانة أن يرده عليه خفية ، أما فى القضاء فهو أسوة للغرماء ، لانقطاع الملك .

ثم اعلم أن الزيادة فى المبيع إما متصلة ، كصبغ الثوب ، أو منفصلة ، والمنفصلة إما متولدة ، أو غير متولدة ، وكل منها قبل القبض أو بعده ، ومصداق الحديث الخراج بالضمان الزيادة الغير المتولدة ، وهى فيما نحن فيه متولدة منفصلة ، ولا ردّ فيها عندنا فى عامة كتبنا ، وفى "الوجيز - والتهذيب - والحاوى" أنه يرده عند التراضى ، قلت . فما فى عامة الكتب حكم القضاء ، وفى تلك حكم الديانة ، وقد نظمته فى بيتين :

بزيادة المنفصل المتولد ، * أو عكسه ، متعيب لم يردد ،

ثم فى "التهذيب - والوجيز - والحـ * ـاوى" الجواز بالتراضى يحمل

وراجع التفصيل من "البحر" ، ومن ههنا أقول : إنى لا أرضى بجواب الطحاوى ، لأنه عارض بحديث عام ، يمكن أن يخرج له وجوه ، ومحامل ، وحديث المصراة حديث خاص ، فلا يعارضه ، وإنما الطريق أن يؤتى بمعارض من هذا الباب الخاص .

ثم اعلم أن النهى عن التصرى ، والنهى عن تلقى الجلب وقع فى حديث واحد ، مع أن الفقهاء ذهبوا إلى صحة البيع فى صورة التلقى ، إذا لم يضر أهل البلد ، وههنا حرر ابن دقيق العيد أن تخصيص العام جائز بالرأى ابتداء ، إذا كان الوجه جلياً ، وقال مولانا شيخ الهند : إنه محمول على الاستحباب [١]

---

(١) قلت : وتقريره على ماهو عندى أن العمل بظاهر مافى حديث المصراة يوجب ترك كثير من الأحكام التى ثبتت من الشرع ، فلابد علينا أن نطلب له وجهاً ، ألاترى أن الضمان عند الشرع إنما عهد بالمثل ، أو بالقيمة ، وصاع التمر بعوض اللبن ليس ضمانا بالمثل ، وهو ظاهر ، وكذا بالقيمة أيضاً ، فان الشرع أوجب

ونقل في "شرح الإحياء"(1) حكاية عن الشافعية أنه جرى ذكر حديث المصراة بين حنفي، وشافعي، فقال الحنفي: إن أبا هريرة لم يكن فقيهاً، فلم يفرغ من مقالته، حتى وثبت عليه حية، ففر منها، فقال له رجل منهم: تب إلى الله، فتاب، فتركته، قلت: ولا أصل لها عندي، وإنما تفوح منها رائحة التعصب.

قوله: [بالخيار ثلاثاً]، ويستفاد منه أن خيار الشرط في ذهن الشارع هو بثلاثة أيام فقط، كما قلنا.

باب " بيع العبد الزاني، وقال شريح: إن شاء ردّ من الزنا " - قال الحنفية: إن الزنا عيب في الجارية دون العبد، للمعنى المقصود بهما، فيخل فيها دون الغلام، وإن كان شراً في الآخر.

قوله: [فليجلدها] أي يبلغ بها إلى الحاكم ليجلدها، فان الحدود إلى الحكام.

قوله: [فليبعها] - لا يقال: إنه خلاف قوله ﷺ: «يحب لأخيه ما يحب لنفسه» لأنا نقول: إنه من باب: دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض، والمضرة غير لازمة، لجواز تركها الفاحشة عند البائع الآخر، وجواز بيعه على تقدير عدم تركها.

قوله: [ولم تحصن] أي لم تتزوج، وراجع لحقيقة الإحصان " المبسوط "، فانه لم يؤد أحد حقه غيره، وليس له ترجمة في لسان الهند، غير أنه من ألفاظ التوقير، كما يقال في الهندية: (بيوى)

عليه ذلك الصاع فحسب، سواء زاد اللبن، أو نقص، فدل على أنه ليس قيمة له، فلو أوجبنا عليه هذا الصاع مع رد المبيع المعيب، فكيف بهذه الأصول التي مهدها الشرع بنفسه؟ فليس هذا ترك الحديث بالقياس، بل ترك الحديث لأجل الأحاديث، فالوجه عندنا أن الشارع أرشد فيه كلامنهما، ماهو أحرى لها، فأرشد للبائع أن يرد المبيع، فانه الأحرى به، فاذا رده مع أنه لم يكن للمشتري ولاية الفسخ، فقد أحسن إليه لامحالة، فهدى للمشتري أن يكافئه، ويرد إليه صاعا من التمر، فانه قد شرب لبنها، فعليه أن لايرد إليه مبيعه بلا شيء، فليس ذلك من باب الضمان، بل من باب المروءة. وحسن المعاشرة، فاذن هو تبرع محض يبتني على رضاء الآخر، كخيار المجلس، على مامر تقريره مبسوطاً.

(1) قال أبوبكر بن العربي: لقد كنت في جامع المنصور من مدينة السلام في مجلس علي بن محمد الديقاني. قاضي القضاة، فأجزني به بعض أصحابنا، وقد جرى ذكر هذه المسألة أنه تكلم فيها بعضهم يوما، وذكر هذا الطعن في أبي هريرة، وسقطت من السقف حية عظيمة في وسط المسجد، وأخذت من تحت المتكلم بالطعن. ونفر الناس، وافترقوا، وأخذت الحية تحت الوادي، فلم يدر أين ذهبت أبداً، وارعوى بعد ذلك من يسترسل في هذا القدر " العارضة " ص ٢٦٧ - ج ٥

(ميان) ، فان قلت : إنه لافرق فى الإماء بين المتزوجة وغيرها ، فما وجه التقييد به ؟ قلت : إنما ذكره تبعاً للقرآن ، وأصل البحث فى القرآن ، وترجمة الشاه عبد القادر (قيد مدين آئين) ، وهذا وإن كان أقرب من حقيقته اللغوية لكونه من الحصن ، لكنه لايوافق بما هو المراد منه عند الفقهاء . وقد ذكروا له تفسيرين : أحدهما فى " باب حد القذف " ، والآخر فى " باب حد الزنا " ، وإحصان الزانى فوق إحصان حد القذف ، وليراجع التفصيل من الفقه ، ولكن المراد منه هٰهنا هو التزوج .

باب " الشرى والبيع مع النساء " روى عن مالك أن المرأة لا تملك أن تتصرف فى نفسها أيضاً إلا بإذن زوجها ، فيمكن أن يكون إشارة إليه .

قوله : [اشترى واعتق] ، وفى بعض الألفاظ : واشترطى ، ففيه إشكال ؛ والجواب أن معناه (١)

---

(١) قلت : وهذا الجواب قد ذكره السندهى فى " المواهب اللطيفة - فى شرح مسند أبى حنيفة " ، وبسطه جداً ، فراجعه . نعم هناك كلام فى " المعتصر " يفيدك شيئاً فى هذا الباب ، قال القاضى أبو المحاسن فى " المعتصر " ص ٢٨٧ : قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة خذيها واشترطى لهم الولاء ، فانما الولاء لمن أعتق ، لايجوز أن يبيح لعائشة أن تشترط خلاف مافى شريعته ، ولكن لم يوجد اشتراط الولاء فى حديث عائشة ؛ إلا من رواية مالك عن هشام . فأما من سواه ، وهو الليث بن سعد ، وعمرو بن الحارث ، فقد رويا عن هشام أن السؤال لولاء بريرة إنما كان من عائشة لأهلها ، بأداء مكاتبتها إليهم ، فقال صلى الله عليه وسلم : لايمنعك ذلك منها ، ابتاعى واعتقى ، فانما الولاء لمن أعتق ، وهذا خلاف مارواه مالك عن هشام : خذيها واشترطى ، فانما الولاء لمن أعتق ، مع أنه يحتمل أن يكون معنى : اشترطى ، أظهرى ، لأن الإشتراط فى كلام العرب هو الإظهار ، ومنه قول أوس بن حجر :

فأشرط فيها نفسه ، وهو معصم ، ، فألقى بأسباب له ، وتوكلا

أى أظهر نفسه . أى أظهرى الولاء الذى يوجبه عتاقك ، أنه لمن يكون ذلك العتاق منه دون من سواه ، وقال بعض : إن معنى اشترطى لهم . أى عليهم ، كقوله تعالى : ﴿ إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وإن أسأتم فلها ﴾ وقال محمد بن شجاع : هو على الوعيد الذى ظاهره الأمر ، وباطنه النهى ، كقوله تعالى : ﴿ اعملوا ماشئتم ﴾ ، وكقوله تعالى : ﴿ واستفزز من استطعت منهم ﴾ الآية ، ألا تراه صلى الله عليه وسلم صعد المنبر وخطب . فقال : مابال رجال يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله عز وجل ، اهـ . وإذا انفرد مالك عن هشام . وخالفه عمرو بن الحارث ، والليث بن سعد كانا أولى بالحفظ من واحد ، وحديث عائشة ذكر من وجوه ، بألفاظ شديدة الاختلاف ، غير أنه لاشىء فيه من إطلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل بريرة ما كان منهم من اشتراطهم الولاء ، لإطلاق عائشة ذلك لهم ، ممن روى عن عائشة ابن عمر ، والأسود بن يزيد ، والقاسم بن محمد ، وعمرة ابنة عبد الرحمن ، وعن ابن أيمن حدثنى أبى ، قال : دخلت على عائشة ، فقالت : دخلت على بريرة ، فقالت : اشترينى واعتقينى ، فقلت : نعم ، فقالت : إن أهلى

دعيهم ليشترطوا ، كما هو فى البخارى : ص ٣٤٩ ، وهذا أيضاً من معنى الأمر ، وإن لم يذكره أرباب اللغة ، وكان مهماً ، فان الأمر قد يكون لإبقاء الفعل أيضاً لا لإنشائه ، كما فى قصة قراءة أسيد بن حضير ـ سورة الكهف ـ اقرأ يا ابن حضير ، أى استمر على قراءتها ، وترجمته (پرهتاره) ، وأشار إليه ابن القيم فى "بدائع الفوائد".

قوله : [حراً كان زوجها أو عبداً] والروايات فيه مضطربة . فان ثبت أنه كان حراً حين عتقت بريرة يكون حجة لنا فى خيار العتق ، وإن لم يثبت فلا يضرنا أيضاً ، كما أنه لاتبق حجة ، وعلله صاحب "الهداية" أن العتق مستلزم لزيادة ثبوت الملك عليها ، لأنها تصير الآن مغلظة بالثلاث ، بخلافها قبله ، فان تغليظها كان بالاثنين . واعترض عليه ابن حزم أنه كلام خال عن

لايبيعونى حتى يشترطوا ولائى ، فقلت لها : لاحاجة لنا بذلك : فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اشتريها ، فأعتقيها ، واشترط أهلها الولاء . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الولاء لمن أعتق ، وإن اشترط مائة شرط ، وكأن فى حديث أيمن : ودعيهم فليشترطوا ماشاءوا على الوعيد . ورواه ربيعة عن القاسم بمعنى الوعيد ، قال : كان فى بريرة ثلاث سنن . أرادت عائشة أن تشتريها وتعتقها ، فقال أهلها : ولنا الولاء ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : لو شئت شرطته لهم ، فانما الولاء لمن أعتق ، ثم قام قبل الظهر ، أو بعدها ، فقال : مابال رجال يشترطون ، الحديث ؛ فقوله : لو شئت شرطته على الوعيد ، لاعلى إطلاق ذلك لها أن تشترطه لهم ، وعن الأسود عن عائشة أنها اشترت بريرة ، فأعتقتها واشترطت لأهلها الولاء . فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : إنما الولاء لمن أعتق ؛ وعن منصور أنها اشترت بريرة لتعتقها فاشترط أهلها الولاء ، فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت : إنى اشتريت بريرة لأعتقها ، واشترط أهلها ولاءها . فقال : الولاء لمن أعتق . فكان قوله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك كله .

ثم اعلم أن بعض الناس استدل بقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة : « اشتريها واعتقيها » على أن ابتياع عائشة كان بأمر النبى صلى الله عليه وسلم ، على أن تعتقها يجوز ابتياع المماليك بشرط الاعتاق ، بخلاف باقى الشرائط ، ولا دليل له فى ذلك ، لأن ذلك كان مشورة بذلك عليها أن تفعله ابتداء . وليس فيه اشتراط أهلها ذلك عليها فى بيعهم إياها منها ، وفى بعض الآثار أن عائشة هى التى سألت أن تشتريها على أن يكون الولاء لها ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة بعد إباء موالى بريرة ذلك : ابتاعى فاعتقى ، فانما الولاء لمن أعتق ، فكان فيه الأمر بابتياعها وعتقها ابتداء ، وليس فيه اشتراط من أهلها أن تعتقها عائشة ، إنما فيه اشتراطهم ولاءها عليه فى إعتاق عائشة بعد ابتياعها إياها ، ومعقول أنها إذا كانت تعتقها عن نفسها لم يكن باشتراط من بائع بريرة عليها ، وفى الحديث دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم موالى بريرة عن ذلك ، حيث أنكر عليهم ، وأعلمهم بوعيده إياهم ، أنه خارج من شريعته . بقوله : كل شرط

التحصيل ، لأنها إذا صارت بطلاقه مغلظة ، فلافرق فى أنها بالاثنين ، أو الثلاث ، وعلله الطحاوى بوجه آخر ، فقال : ص ٤٩ - ج ٢ : فنظرنا فى ذلك فرأينا الأمة فى حال رقها لمولاها ، أن ينعقد النكاح عليها ، للحر ، والعبد ، ورأيناها بعد ماتعتق ليس له أن يستأنف عليها عقد النكاح ، لحر ، ولا لعبد ، فاستوى حكم ما إلى المولى فى العبيد والأحرار . وما ليس إليه فى العبيد ، والأحرار فى ذلك ، فلما كان ذلك كذلك ، ورأيناها إذا أعتقت بعد عقد مولاها نكاح العبد عليها ، يكون لها الخيار فى حل النكاح عليها ، كان كذلك فى الحر ، إذا أعتقت يكون لها حل نكاحه عنها قياساً ،

ليس فى كتاب الله تعالى ، فهو باطل ، وإن كان مائة شرط ، ولو كان ماصدر منهم من الشرط جائزاً لما أنكره عليهم ، ولا تواعدهم عليه ، ولاذمهم ، وفيما ذكرنا دليل على أن الذى كان منهم اشتراط ولائها فى إعتاق عائشة ، لا اشتراط أن تعتقها عن نفسها عتاقاً واجباً عليها شرطهم فى بيعهم إياها منها ، وقال ابن عمر : لايحل فرج إلا فرج إن شاء صاحبه وهبه ، وإن شاء أمسكه ، لاشرط عليه فيه ، والمبيعة على أن يعتقها مشتريها ، ليس كذلك ، لأنه لزمه إعتاقها ، ولم يكن له إمساكها ، وفى ذلك نفى ماظنه المتأولون من تجويز البيع بالشرط ، وقول عمر لابن مسعود فى الجارية التى ابتاعها من امرأته ، واشترطت عليه خدمتها : لاتقربها ، ولا حد فيها مثنوية ، يؤكد ماقلنا أيضاً ، اه .

قال الحافظ فضل الله التوربشتى فى "شرح المصابيح" : استدل بهذا الحديث من زعم أن البيع إذا اقترن بشرط ، فانه جائز ، والشرط باطل ، والحديث على مافى كتاب "المصابيح" ، لاحجة فيه ، لأن اشتراط الولاء فى هذا الحديث لم يقع فى نفس العقد ، وإنما جاءت بريرة تستعين عائشة رضى الله تعالى عنها فى كتابتها ، فقال : إن أحب أهلك أن أعدها لهم ، ويكون الولاء لى ، فقالت ظناً منها : إن الولاء ينتقل إليها باشتراط من قبلهم . فلما أخبروا بما تريد عائشة أبوا ذلك ، وفى بعض طرق حديث بريرة أن أهلها ، قالوا : إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل . ويكون الولاء لنا ، وقولهم هذا ليس من الشرط فى شىء ، لأنها إذا احتسبت بما تعينها من مال الكتابة كان الولاء لأهلها ، لأن ولاء المكاتب لمواليه ، فأبت عائشة إلا الشرى ، فرضوا بالبيع ، على أن تجعل الولاء لهم ، ظناً منهم أن ذلك يثبت بالاشتراط ، فلما أخبرت عائشة رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديثهم ، قال : لايمنعك ذلك ، اشتريها فاعتقيها ، فانما الولاء لمن أعتق ، فكانت مراجعتهم فى هذا القول قبل الشروع فى المبايعة ، ولم يذكر فى هذا الحديث أن البيع كان مشروطاً بذلك الشرط ، بل ذكر فى الحديث ما كانوا يراجعون به عائشة رضى الله تعالى عنها ، دون المساومة ، فأما عند وجوب البيع فلا . هذا هو الذى يدل عليه هذا الحديث ، نعم قد روى البخارى من غير وجه فى كتابه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعائشة : ابتاعيها فأعتقيها ، واشترطى لهم الولاء ، فان الولاء لمن أعتق الخ ؛ ثم أخذ الحافظ فى الجواب عنه ، وهو يؤول إلى ماذكر فى " المعتصر " بل مافى " المعتصر " أبسط منه وأوضح ، وأحكم ، فلذا اقتصرت عليه .

ونظراً على ماينا من ذلك ، اه . وحاصله أن للمولى ولايته على أمته قبل عتقها فى نكاحها ، حراً ، أو عبداً ، فاذا أعتقها لاتبقى له تلك الولاية ، فلايملك أن يعقد عليها بحر أو عبد ، إلا برضاها ، فظهر أن لافرق بين العبد والحر فى ـ باب الإنكاح ـ فى الحالين ، فإذا جاز له الإنكاح ، جاز من حر وعبد ، وإذا لم يجز لم يجز من حر ولا عبد ، واتفقوا أن المولى إذا زوجها من عبد حال رقها أن لها الخيار بعد عتقها، فالقياس يقتضى أن يكون الحال كذلك ، فيما إذا زوجها من حر ، لأنا لم نعلم فرقا فى جواز النكاح عليها من العبد والحر ، وعدمه بين رقها وعتقها ، فاذا خيرت فيما إذا زوجها مولاها من عبد ، ينبغى أن تخير فيما إذا زوجت من حر ، من غير فرق .

باب " هل يبيع حاضر لباد بغير أجر " الخ ، واعلم أن الحديث كان مطلقاً ، ثم إن المصنف خصصه ، وجعل مورد النهى فيما إذا باع له بأجر ، فلنا أيضاً أن نخصص حديث المصراة أيضاً لكونه قرينة .

باب " لا يشترى حاضر لباد " الخ ، والحديث لم يرد فيه ، إلا بلفظ البيع ، وترجم عليه المصنف بالشراء ، والبيع معاً ، وادعى أنه مشترك بينهما ، فلعله اختار عموم المشترك ، كما نسب إلى الشافعى ، وقال الشيخ ابن الهمام : إن العموم لفظاً لايوجد فى اللغة ، وقال ابن تيمية إنه لايجوز ، وما نسب إلى الشافعى فليس بصحيح ، لأنه لم يرو عنه ، وإنما استنبطه الناس من بعض مسائله ، نحو من أوصى لمواليه ، وله موال من أعلى ، وموال من أسفل ، أن الوصية تكون لهما ، فزعم أنه ذهب إلى جواز الجمع بين معانى المشترك ، وليس كذلك ، ولكن الولاء ربط إضافى يتحقق بين الأعلى والأسفل ، فأريد به كلاهما على طريق الاشتراك المعنوى ، فان اللفظى لا وجود له فى اللغة ، أما ظاهر عبارة المصنف فمشعرة بالجواز ، ويمكن أن يكون المصنف أيضاً أراد من البيع ربطاً مطلقاً بين البائع والمشترى ، وحينئذ فحاصل الحديث عنده النهى عن معاملة البيع ، أى هذا الربط ، سواء كان بيعاً إن أضفته إلى البائع ، أو شراء إن نسبته إلى المشترى ، فيصير إذن مشتركا معنوياً ؛ قلت : إن الاشتراك لفظاً يوجد عند الشعراء ، وإن أنكره الجمهور ، وهم عدوه من المحسنات ، كما يقول الجامى تعمية لاسم " على " :

(جشم بكشا زلف بشكن جان من * بهر تسكين دل بريان من)

وحله أن الجملة الأولى معناها فى العربية : افتح العين ، وفتح العين : إما بفتح العين ، أى آلة النظر ، أوبفتح لفظ العين ؛ والجملة الثانية : اكسر الشعر " الذى فيه تثن كاللام " ، وهو أيضاً بنحوين : إما بإصلاحه ، أو بتكسير اللام ، وكذا التسكين معناه الاطمئنان ، أو تسكين الياء التى وقعت

وسط لفظ (بريان) محل القلب من الإنسان ، ويحصل منه اسم " على " فانه بفتح العين ، وكسر اللام . وتسكين الياء ، وقد أراد الشاعر معنى اللفظ ، ومنه حصلت التعمية .

باب " النهى عن تلقى الركبان ، وأن بيعه مردود " الخ[1] صرح أن هذا البيع باطل ، وقد مر مختاره . وهوعندنا مكروه . لأنه خداع . وهذا أيضاً فيما إذا أضر التلقى بأهل البلد ، وإن لم يضرهم جاز بلا كراهة ، وراجع كلام الطحاوى[2] .

قوله : [حتى يهبط بها إلى السوق] يعنى (جهان مندى هى) .

باب "منتهى[3] التلقى" ، يعنى إلى أين ينسحب النهى عن التلقى ، فانه لابد للشراء من الخروج ، وقد نهينا عن التلقى . فكيف بأمر الشراء والتجارات .

قوله : [كانوا يتبايعون الطعام فى أعلى السوق ، فيبيعونه فى مكانه ، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوه فى مكانه حتى ينقلوه] . اه . فدل على أن التلقى إلى أعلى السوق ، وخارج البلد هو المنهى عنه لاغير ، ثم إن هذا صريح فى أن أمره بالنقل كان تعزيراً لهم ، لأنهم كانوا يتلقون الركبان لاعلى بيعهم بالمجازفة . وإذن لايكون النقل فى الحديث ، لأنه شرط لايجوزالبيع بدونه ، بل لأنهم

---

(۱) قال ابن العربى : قد بينا فى " كتاب القبس " أن النهى عن تلقى الركبان مبنى على قاعدة المصالح من القواعد العشر التى بنيت عليها أحكام المعاوضات ، فانها ترجع إلى مراعاة حق الجالب فى حفظه من الغبن فى سلعته . أو إلى مراعاه حق البادى فى منعه من الظفر بطلبته ، وقد اختلف العلماء فى ذلك على قولين : فرآه مالك . والحنفى لحق البادى : ورآه الليث ، والأوزاعى ، والشافعى لحق الجالب ؛ وقال مالك : ينكل من فعل ذلك " العارضة " ص ۲۳۷ ـ ج ۵ الخ ، قلت : وسيجىء فيه التنكيل عن الإمام البخارى .

(۲) قال الطحاوى بعد إخراج أحاديث النهى عن تلقى الجلب : قال أبو جعفر : فاحتج قوم بهذه الآثار ، وقالوا : من تلقى شيئا قبل دخوله السوق ، ثم اشتراه ، فشراؤه باطل ، وخالفهم فى ذلك آخرون ، فقالوا : كل مدينة يضر التلقى أهلها ، فالتلقى فيها مكروه ، والشراء جائز ، وكل مدينة لايضر التلقى بأهلها فلا بأس بالتلقى فيها . ثم أخرج الطحاوى الحديث الذى فى الباب الآتى . ثم قال : ففى هذه الآثار ، إباحة التلقى ، وفى الأول النهى عنه . فأولى بنا أن نجعل ذلك على غير التضاد والخلاف ، فيكون مانهى عنه من التلقى لما فى ذلك من الضرر على غير المتلقين . والمقيمين فى الأسواق . ويكون ما أبيح من التلقى هو الذى لاضرر فيه على المقيمين فى الأسواق . الخ : ص ۲۰۰ ـ ج ۲ " معانى الآثار " .

(۳) قال مالك : فى حد التلقى ـ الميل ـ فى رواية ، و ـ الفرسخين ـ فى أخرى ، و ـ اليومين ـ فى رواية ابن وهب " العارضة " ص ۲۲۷ ـ ج ۵

إذا تلقوا الركبان عزرهم ، بأن لا يشتروا منهم شيئاً حتى يهبط به إلى السوق ، فافهم ، وتشكر ، فانه سهل ممتنع ، قد خفى على الناس مع ظهوره .

باب " إذا اشترط فى البيع شروطاً لا تحل " ، واعلم أن البيوع تفسد بالشروط الفاسدة ، بخلاف النكاح ، فانه تفسد فيه الشروط الفاسدة ، أنفسها ، ويصح النكاح ، وذلك لأن مبنى البيوع على المماكسة ، ومبنى النكاح على المسامحة ، وذكر الفقهاء أن الشروط الفاسدة هى التى يكون فيها نفع لأحد المتعاقدين ، أو المبيع نفسه ، ولا يقتضيه العقد ، ويكون المبيع من أهل الاستحقاق ، وقال أحمد بالفرق بين الشرط ، والشرطين ، فلم ير الواحد منها مفسداً ، وأما إذا كانت اثنين فصاعداً ، فانها تفسد عنده ، وتفسد عندنا مطلقاً من غير فرق ، لقوله ﷺ : نهى عن بيع وشرط ، ونظر أحمد إلى قوله ﷺ فى حديث : « الشرطان فى بيع » ، فجعل العدد محطاً للفائدة : حكى ابن حزم فى " المحلى " [1] أن أبا حنيفة ، وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة اجتمعوا مرة فى مسجد بالكوفة ، فسأل سائل أبا حنفية عمن باع ، وشرط شرطاً ، فأجابه أن البيع والشرط فاسدان ، وتمسك من قوله ﷺ : نهى عن بيع وشرط ، ثم سئل ابن أبى ليلى ، فقال : إن البيع ، والشرط كلاهما صحيح ، تمسكا من قصة ليلة البعير ، حيث باع جابر إبله ، وشرط الظهر إلى المدينة ، وأجاب آخر إن البيع صحيح ، والشرط باطل ، لقصة بريرة ، وعائشة فى إعتاقها ؛ قلت : والصواب ما أجاب به إمامنا إن شاء الله تعالى ، لأن ما تمسكا به قصتان جزئيتان ، فلا تصلحان لنقض ضابطة وردت فى الباب خاصة ، وهو قوله : نهى عن بيع وشرط ، مع كونها صريحة منكشفة الحال ، بخلاف ما تمسكا به ، فان قصة جابر لم يكن فيه بيع بعد التحقيق ، بل أراد منه النبى ﷺ إعانته لاغير ، وأما قصة شراء عائشة ، فأيضاً سيرد عليك حالها ، وقد علمت فيه بعض شىء .

باب " بيع التمر بالتمر " ، وقد مر أنه يشترط فيه كون المبيع موجوداً ، سواء كان فى بيته ،

---

(١) وقد حكاه ابن العربى فى " العارضة " ص ٢٤٤ — ج ٥ بإسناده ، قال ، قدمت مكة ، فوجدت فيها أبا حنيفة ، وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ، فسألت أبا حنيفة عن رجل باع بيعاً ، وشرط شرطاً ، فقال : البيع باطل والشرط باطل ، ثم أتيت ابن أبى ليلى فسألته ، فقال : البيع جائز ، والشرط باطل ، ثم أتيت ابن شبرمة ، فسألته ، فقال : البيع جائز ، والشرط جائز ، فقلت : سبحان الله ! ثلاثا من فقهاء العراق ، اختلفوا فى مسألة واحدة ، فأتيت أبا حنيفة فأخبرته ، فقال : لا أدرى ما قالا ، واستدل عن قوله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط ، ثم أتيت ابن أبى ليلى ، فقال : ما أدرى ما قال ، واستدل من قصة بريرة ، ثم أتيت ابن شبرمة ، فقال : ماأدرى ما قالا ، واستدل بقصة ليلة البعير ، انتهى مختصراً .

أو فى مجلس العقد ، دون القبض بالبراجم ، فان ذلك فى الصرف ، وفهم الناس أن معنى الدين عدم كونه موجوداً فى مجلس العقد ، وإن كان موجوداً فى الخارج .

والحاصل أن الشرط فى الأموال الربوية التعيين من الجانبين ، وهو المراد من قوله : هاء ، وهاء ، لما عند مسلم فى حديث عبادة : عيناً بعين ، بدل : هاء ، وهاء ؛ وإنما يشترط التقابض فى بيع الصرف ، لأن الأثمان لاتتعين بالتعين ، فلا بد له من القبض ، بخلاف العروض ، وقد وقع هٰهنا سهو من بعض محشى " الهداية " ، فاختلط عليه باب السلم ، من باب الربا ، فانهم قالوا فى السلم : إنه لا يصح إلا فى أربعة أشياء ، مكيل ، وموزون ، ومذروع ، وعددى متقارب ، ثم قالوا : إن الربا يحرم فى كل مكيل ، أو موزون ، فالتبس عليه الأمر ، فجعل السلم فى الأموال الربوية فقط ، وهو غلط فاحش ، فان الربا لايجرى فى المذروعات والعدديات ، بخلاف السلم ؛ ثم المفهوم من كلام المتأخرين جواز السلم فى غير الاربعة المذكورة أيضاً ، فان الاستصناع أيضاً بيع معدوم ، وإن لم يسموه سلماً ، فاعلمه .

باب " بيع الزبيب بالزبيب ، والطعام بالطعام " - قوله : [الطعام بالطعام] ، وإنما زاده بعد ذكر الزبيب ، لأن له أحكاماً على حدة عند الشافعية ، بخلافه عند الحنفية ، فانهم وإن ذكروا للمكيل والموزون أحكاماً ، لكن ليس عندهم لنوع الطعام بخصوصه أحكام .

قوله : [نهى عن المزابنة] ، وهى المخادعة لغة ، وفى العرف بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ ، ولابد فى التمر أن يكون مكيلا ، أما ما على الشجرة ، فيكون مخروصاً ، لامحالة ، وهو معنى قوله : « أن يبيع التمر بكيل » أى بشرط كيل ، لأنه ثمن .

قوله : [إن زاد فلى [1] ، وإن نقص فعلىّ] ، أى إن زاد فيكون ملكا لى ، وإن نقص فعلىّ إيفاؤه ، وإعطاؤه ، ولم يذكر فيه العوض ماهو .

---

(١) قال الشيخ فى "اللمعات" إن كان ضمير - زاد - راجعاً إلى ماعلى رءوس النخل ، فهو قول المشترى وهذا أنسب ، انتهى بتغيير ؛ قلت : يحتمل أن يكون مقولة للبائع أو المشترى ، فمعناه على الأول إن زاد التمر الذى أعطيتنيه أيها المشترى على مافى رءوس الأشجار يكون ملكا لى ، وإن نقص فعلى ، ولا ضمان عليك ، وعلى الثانى معناه إن زاد مافى رءوس الأشجار على هذا التمر الذى أعطيتك أيها البائع ، فيكون ملكا لى ، وإن نقص فعلى نقصانه ، ولا أسألك شيئاً غيره ، وحينئذ فلينظر مافى كلام الشيخ رحمه الله فان مذكرتى المكتوبة وقت الدرس كانت غير واضحة ، ولم آمن فيها من الغلط والخطأ .

قوله : [رخص فى العرايا] بخرصها ، والأحاديث فى العرايا على خمسة أنواع ، والباء فى قوله : بخرصها للتصوير ، دون العوض ، فان أخذناها للعوض ، فالعوض مكيل ، وليس بمخروص فتعين أن تكون للتصوير .

قوله : [فتراوضنا] أى (هم نى بات جيت كى) .

باب " بيع الدينار بالدينار نسأ " ، واعلم أن ربا الفضل كان جائزاً عند ابن عباس ، تمسكا بقوله ﷺ : « لاربا إلا فى النسيئة » ، فلما لقيه أبو سعيد ، وأخبره عن حرمته رجع عنه ، وأما شرح الحديث المرفوع ، فأحدها ماذكره الراوى ، والثانى أن نفيه من غيره على معنى تنزيل (١)

---

(١) قال الحافظ ابن القيم فى " أعلام الموقعين " : إعلم أن الربا نوعان : جلى ، وخفى ، فالجلى حرم لما فيه من الضرر العظيم ، والخفى حرم لأنه ذريعة إلى الجلى ، فتحريم الأول قصداً ، وتحريم الثانى وسيلة ، فأما الجلى فربا النسيئة ، وهو الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية ، مثل أن يؤخر دينه ، ويزيده فى المال ، وكلما أخره زاد فى المال ، حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة ، وفى الغالب لا يفعل ذلك إلا معدم محتاج ، فاذا رأى أن المستحق يؤخر مطالبته ، ويصبر عليه بزيادة فى بذلها تكلف بذلها ، ليفتدى من أسر المطالبة ، والحبس ، ويدافع من وقت إلى وقت ، فيشتد ضرره ، وتعظم مصيبته ؛ ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده ، فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل ، ويزيد مال المرابى من غير نفع يحصل منه لأخيه ، فيأكل مال أخيه بالباطل ، ويحصل أخوه على غاية الضرر ، فمن رحمة أرحم الراحمين ، وحكمته ، وإحسانه إلى خلقه ، أن حرم الربا ، ولعن آكله ، وموكله ، وكاتبه ، وشاهده ، وآذن من لم يدعه بحربه ، وحرب رسوله ، ولم يجيء مثل هذا الوعيد فى كبيرة غيره ، ولهذا كان من أكبر الكبائر ؛ وسئل الإمام أحمد عن الربا الذى لاشك فيه ، فقال : هو أن يكون له دين ، فيقول له : أتقضى أم تربى ، فان لم يقضه زاده فى المال ، وزاده هذا فى الأجل ؛ وقد جعل الله سبحانه وتعالى الربا ضد الصدقة ، فالمرابى ضد المتصدق ، قال الله تعالى : ﴿ يمحق الله الربا ويربى الصدقات ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس ، فلا يربو عند الله ، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون ﴾ ، فنهى الله سبحانه وتعالى عن الربا الذى هو ظلم للناس ، وأمر بالصدقة التى هى إحسان إليهم ، وفى " الصحيحين " من حديث ابن عباس عن أسامة ابن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إنما الربا فى النسيئة » ؛ وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع ، كما صرح به فى حديث أبى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ، فانى أخاف عليكم الرما » ، والرما هو الربا ؛ فمنعهم من ربا الفضل ، لما يخافه عليهم من ربا النسيئة ، وذلك أنهم إذا باعوا درهما بدرهمين ـ ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذى بين النوعين . إما فى الجودة ، وإما فى السكة ، وإما فى الثقل والخفة ، وغير ذلك ـ تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر ، وهو

الناقص منزلة المعدوم ، فان ربا الفضل وإن كان ربا وحراما ، لكنه يقتصر على تلك المعاملة ، ثم ينتهي ، فمضرته أهون ، بخلاف ربا النسيئة ، فانه يجري ، ثم يضاعف أضعافا مضاعفة ، فمضرته أشد وألزم ، وهو الذي يذر البلاد بلاقع ، فكأنه الفرد الكامل منه ، والأليق بأن يسمى ربا ، على أنا لم نر أحداً يبيع الفضة بالفضة ، والذهب بالذهب ، بزيادة ، فلا يتحقق فيه ربا الفضل ، وإنما يعرف فيه من ربا النسيئة ، نحو أن لا يكون عند رجل فضة ، وهو يحتاج إلى شراء الفضة والذهب ، فيذهب ، ويشتريه نسيئة ، فهذا هو الربا الذي يجري فيما بين الناس ، ولذا خصه بالذكر ، وهذا التوجيه أولى ، مما ذكره الراوي ؛ والحاصل أن في قوله : لاربا إلا في النسيئة ، وإن كان عموما ، لكنه عموم غير مقصود ، والمراد ماقلنا إن شاء الله تعالى .

واعلم أن الغزالي تكلم في حرمة النسيئة في النقدين ، ولعل في باب الحلال والحرام ؛ وقال : إن الأثمان كانت كالمعاني الحرفية ، لاتراد لذواتها ، فهي آلة للغير ، وليست كالاسم ، والفعل ، وفي ذيله شرح قول النحاة في تعريفها "معنى في نفسه" و"معنى في غيره" ، فليراجعه ، فانه أجاد فيه ، وذكر مالم يذكره النحاة ، وملخصه أن المراد من المعنى هو الغرض ، والغرض يكون في نفس الاسم والفعل ، بخلاف الحرف ، فانه آلة فقط ، ولا غرض منه غير الآلية ، فالذي فيه الغرض هو الاسم والفعل ، بخلاف الحرف ، فان الغرض منه أيضاً لايظهر إلا في الاسم ، وهذا معنى قولهم : إن الحرف ، يدل على معنى في غيره ، بخلاف أخويه ، فانهما يدلان على معنى في أنفسهما ، لافي غيرهما ؛ والحاصل أن الأثمان كانت كالحروف ، أعني الغرض منها يكون في الغير ، وهو العروض ، فاذا ربى فيها الناس ، وأربى ، فقد جعلوها عروضاً ، مع كونها أثماناً ، فحرفوا طباعها (١) .

عين ربا النسيئة ، وهذه ذريعة قريبة جداً ، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة ، ومنعهم من بيع درهم بدرهمين نقداً ونسيئة ، انتهى مختصراً .

وقال الشيخ ولي الله في "حجة الله البالغة" : إعلم أن الربا على وجهين : حقيقي ، ومحمول عليه ؛ أما الحقيقي : فهو في الديون ، وقد ذكرنا أن فيه قلباً لموضوع المعاملات ، وأن الناس كانوا منهمكين فيه في الجاهلية أشد انهماك ، وكان حدث لأجله محاربات مستطيرة ، وكان قليله يدعو إلى كثيره ، فوجب أن يسد بابه بالكلية ، ولذلك نزل القرآن في شأنه ماأنزل ؛ والثاني : ربا الفضل ، والأصل فيه الحديث المستفيض : "الذهب بالذهب" ، الحديث ، وهو مسمى بربا تغليظاً وتشبيهاً له بالربا الحقيقي ، وبه يفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « لاربا إلا في النسيئة » ، أي القرض والدين ، ثم ذكر في الشرع استعمال الربا في هذا المعنى ، حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضاً ، والله تعالى أعلم ، انتهى مافي "التعليق الصحيح" مختصراً .

(١) قلت : ولم يكن عندي من كلام الغزالي الإيماء إليه ، فبسطته على ماظهر لي من مراده ، فليراجع إلى الأصل ، ليمتاز حقيقة الحال ، ولم أجد فرصة لمراجعة كلامه ، لأنقله بتمامه ، فعليك به .

فائدة : واعلم أن الزيوف معناه (كهتيا) أى الناقص قيمة ، والبنهرجية معناه (كهوتا) أى المغشوش ، وقد التبس على بعضهم ، فيترجمون الزيوف بمعنى البنهرجية ، مع أنه غلط ، فاعلمه.

ثم اعلم أن لفظ البيع صار عرفا عاما فى مبادلة المال بالمال مطلقاً ، سواء تحقق بصورة البيع الشرعى ، أم لا ؛ وعلى هذا فليس النهى فى قوله : لاتبيعوا الذهب بالذهب عن البيع خاصة ، بل عن مطلق المبادلة ، سواء تحقق بطريق الإيجاب والقبول المعتبران فى البيع أو غيره ، فالحديث ورد على الحرف ، والنهى عن مطلق المبادلة ، فطاح ماشغب به عبد اللطيف فى "رسالته" إن المنهى عنه فى الحديث هو البيع ، ولا بيع فى الربا المعروف فى زماننا ، فينبغى أن يكون جائزاً ، وذلك لأنه لم يقدم على فهم المراد ، ألا ترى أنه لاإيجاب ، ولا قبول فى ـ باب التعاطى ـ لكنه إذا كتب به يكتب أن فلانا باع بكذا أو فلانا اشترى منه بكذا ، بصورة الإيجاب والقبول ، مع انتفائهما فى الخارج ، وهذا الذى مشى عليه الحديث ، فانه حكى عن المبادلة فى الخارج بلفظ البيع ، كالشراء والبيع فى صورة التعاطى ، فأهل العرف لايعبرون عن المبادلة ، إلا بالبيع ، فالمذكور هو هذا ، والمقصود ذلك ، فاعلمه.

باب " بيع المزابنة . . . . وبيع العرايا " الخ ، والمحاقلة فى الحبوب كالمزابنة فى التمر.

قوله : [لاتبيعوا التمر حتى يبدو صلاحها] الخ ، وسيجىء الكلام فيه.

قوله : [رخص بعد ذلك فى بيع العرية بالرطب ، أو بالتمر] الخ ، والظاهر أنه لافائدة فى بيع الرطب بالرطب ، لأنه إذا كان عنده رطب ، فقد استغنى عن بيع العرية ، فانه لأجل احتياجه إلى الرطب ، وهى عنده من قبل ، نعم إذا كان بالتمر ، ففيه تحصيل للمرغوب ، فليسأل الشافعية أنهم هل يجوزون العرية فى الرطب والأنواع كلها ، فان قالوا به فذاك ، وإلا فلفظ الراوى بالرطب ، إما لغو ، أو حشو.

واعلم أن الأحاديث فى باب العرايا على عدة أنحاء : الأول ، كما مر فى "باب بيع الزبيب بالزبيب" قال : أن يبيع التمر بكيل ، إن زاد ، فلى . وإن نقص فعلى ، والظاهر أن قوله : إن زاد فلى الخ ، فيه من مقولة البائع ، دون المشترى ، وهذا التفسير لايرد علينا أصلا ، لأنه لاذكر فيه للعوض ، هل هو من جنس النقدين أو غيره ، فان كان النقدين فذا جائز عندنا ، وعند غيرنا ، فانه لابأس بشراء الرطب ، أو التمر بالنقدين ، كيلا كان ، أو جزافا ، نعم يحتاج هذا التفسير إلى تنقير فى علة النهى ماهى ؛ والثانى : ماعن ابن عمر من طريق سالم : رخص بعد ذلك فى بيع العرية بالرطب ، أو بالتمر الخ ، وهذا هو المشهور فيما بينهم ؛ والثالث : مافى آخر الباب : رخص لصاحب العرية أن

بيعها بخرصها ، اهـ . ولا ذكر فيه للعوض ، فيجوز أن يكون العوض النقدين ، فلا يخالفنا أيضاً ؛ والرابع : ماذكره فى الحديث الأول من الباب الآتى ، ففيه استثناء العرايا من البيوع المنهية ، وليس فيه تفسير للعرايا ، مع إبهام الحكم أيضاً .

ثم اعلم أنهم اختلفوا فى المستثنى ، هل فيه حكم ، أولا ؟ والسر فيه أن الحكم يكون فيه بينهما ، فذهب بعض إلى الإثبات ، وبعض آخر إلى النفى ، قال الشيخ ابن الهمام : إن الحكم فيه فى مرتبة الإشارة وقال : صدر الشريعة : بل يكون منطوقا ، وإن لم يكن مسوقا له ، أما إن الإشارة هل يكون منطوقا ، أو لا ؟ فذلك اختلاف آخر بين الشيخ ، وصدر الشريعة ، وكيف ما كان ، لكن الشيخ اثبت فيه الحكم فى مرتبة الإشارة ؛ والخامس : ما فى الحديث الثانى من الباب الآتى ، وفيه : رخص فى بيع العرايا ، بدون حرف الاستثناء ، وبدون ذكر العوض أيضاً ، فهذه خمسة أنواع ، ولم يخرج منها تفسير يخالفنا ، إلا مافى حديث سالم عن ابن عمر ، قوله : ورخص فى العرية أن تباع بخرصها ، يأكلها أهلها رطباً الخ ، والباء فيه للتصوير عندنا ، أما قوله : يأكلها فبيان للغرض ، ولا ذكر فيه للعوض أيضاً ، ولكن الشافعية يحملون المواضع كلها على أن العوض فيها هو التمر .

قوله : [قلت ليحي] الخ ، وحاصله الفرق بين رواية أهل مكة ، وجابر من أهل المدينة فى إفراد لفظ العرية ، وجمعه ، فأهل مكة يذكرونها مفرداً ، وأهل المدينة جمعاً .

باب فى " تفسير العرايا " ، واعلم أن معاملات العرب بالعرايا كانت على عدة أوجه ، ذكرها الحافظ فى " الفتح ، وثلاث منها مختارات للأئمة أيضاً ، فعند الإمام الأعظم العرية اسم لعطية ثمرة النخل على عادة العرب ، فان أهل النخل منهم كانوا يتطوعون على من لاثمر له فى الموسم ، ثم إذا كانوا يتأذون من دخول المعرى له عليهم يعطونهم تمراً آخر مكانه ، ليخلى ثماره للمعرى خاصة ، وأما عند مالك ، فعنه تفسيران : أحدهما : ماعن الإمام الأعظم بعينه ، إلا أنه خالفه فى تخريجه ، وجعل المبادلة المذكورة بيعاً ، واعتبره إمامنا هبة ، ثم إن المعاملة المذكورة تقتصر عنده بين المعرى والمعرى له . ولا تجرى بين غيرهما ، وثانيهما : مافى " موطئه " ، وهو أن تكون لرجل عدة نخل فى حديقة رجل . فتحرج صاحب البستان من دخوله فى الموسم ، واصطلح أن يبيع ثمرة نخيله منه بكذا من التمر ، لتخلص له ثمرة البستان كله : وحاصله أن العرية بيع عنده على التفسيرين؛ وقال الشافعى : إن الناس كانوا فقراء ، ليست عندهم دراهم ولادنانير ، فاذا جاء الموسم شكوا إلى النبى ﷺ ما رابهم . فلما رأى النبى ﷺ اشتياقهم إلى الرطب ، ولا ثمن عندهم ليشتروا به ، أباح لهم أن يشتروا الرطب بالتمر ، ولما كانت الحاجة تندفع بخمسة أوسق خصصه بها ، ولذا قال الشافعية : إن

العرية لا تجوز إلا فى هذا المقدار ، أو أقل ، ولا تجوز فيما زاد على ذلك ، إلا أن تكون بصفقات ، فاذا كانت بصفقات ، فتجوز عندهم ، ولو فى ألوف من الأوساق ، ثم إنهم يشترطوا الكيل فى التمر ، والخرص فى الثمر ، وذلك لأن الكيل إذا فات عنهم فى الثمر ، لكونه على رءوس الأشجار . عدلوا إلى الخرص ، ليقرب إلى الواقع شيئاً ، ولا يبقى جزافاً محضاً ، لأن التمر بالرطب مزابنة عندهم ، وهى حرام بالنص ، وإنما أباحها الشرع لهم فى خمسة أوسق خاصة ، فضيقوا فيه . ثم إن هذه المعاملة فى هذا المقدار تجرى بين كل رجلين ، ولا اختصاص لها بالمعرى ، والمعرى له ، كما هو عند مالك ، هذا هو تفصيل المذاهب ، وتفسير العرايا .

أما الترجيح لمذهبنا ، فمن أوجه : الأول : أنه اتفق أهل اللغة كافة ، على أن العرية من العارية اسم لهبة ثمار النخيل ، ووافقنا عليه صاحب " القاموس " أيضاً ، مع كونه شافعياً متعصباً . فانه يراعى مذهبه فى بيان اللغة أيضاً ، نعم هو معتقد لأبى حنيفة أيضاً ، وقد كان بعض أهل زمانه كتب رسالة فى مثالب أبى حنيفة ، ونسبها إليه ، فلما بلغ أمرها إليه تبرأ منه ، وقال : إنها افتراء على ، وأنا أخضع دون جلالة قدره ، وأمر بحرقها ، والأسف كل الأسف على أن داهية التعصب قد ألمت فى "باب الجرح والتعديل " أيضاً ، فيسامحون عمن وافقهم فى المذهب ، ويماكسون فيمن خالفهم ، كالذهبى ، فانه يراعى الحنبلية ، ولا يغفر للأشعرية ، وأما الحافظ ، فانه لا يغمض عن الحنفية ، وكأنها عنده ذنب ليس فوقها ذنب .

وبعد : فانهم لمعذورون ، لأنه من يسمع يخل ، فاذا لم يبلغهم من الحنفية ، إلا أنهم أصحاب بدعة وقياس ، وأشرب به قلوبهم ، لم يتكلموا إلا ماناسب بما أخبروا به ، ولم يتحملوه إلا ما حمل إليهم ، ولكن من جرب الحال منهم ، وحقق الأمر ، فحاشاه أن يطيل لسانه فى شأنهم ، وكفاك محمد ، وأبو يوسف من تلامذته ، وأما محمد ، فهو الذى تخرج عليه الشافعى ، وقال فيه : انه كان يملأ العين والقلب ، وكان إذا تكلم فكأنما نزل الوحى ، فأما أبو يوسف ، فأمره معروف . وقد قدمنا بعض الكلام فى أوائل " كتاب العلم " : وبالجملة إن انتهى الأمر إلى اللغة ، فهى للحنفية خاصة ، وليس لغيرهم فيها حظ ، وراجع ماعندهم من أنواع الهبة ، فانهم سموا هبة الحيوان الحلوب منحة ، وهبة الثمار عرية ، إلى غير ذلك ، وقد نقل الطحاوى بيتاً عن شعرائهم يمدح الأنصار ، يدل على كونها هبة . وفى النسخة سقط من الكاتب ، وأنقله بعد التصحيح :

وليست بسنهاء ، ولا رجبية ، ولكن عرايا فى السنين الجوائح

يقول : إن أشجارهم ليست بسنهاء التى تثمر فى سنة مرة ، وليست مما تلقى حولها الشياك أيضاً ،

ولكنها عرايا توهب للمساكين عند حاجتهم، فكأنه عنى بها التصدق، والهبة، ولو كانت العرية بيعاً لم يكن فيها مدح لهم.

ولنا أيضاً أثر زيد بن ثابت: أخرجه الطحاوى، قال: رخص فى العرايا فى النخلة، والنخلتين توهبان للرجل، فيبيعها بخرصها تمراً. فأخبر بأن العرية هبة، وزيد بن ثابت، وما زيد بن ثابت هومدنى. ومن أصحاب النخيل، وهو أعلم بالعرايا، لأن صاحب البيت أدرى بما فيه، أما غيره ممن ليسوا بأصحاب النخيل، كابن عمر. فانهم لا يوازونه فى هذا الباب، ولا أنكر تفاسيرهم، فانها كلها مروية عن الصحابة رضى الله تعالى عنهم، أما المرفوع فلا مزية فيه لأحدهما على الآخر، فقد علمت أن الباء فى قوله ﷺ: «بمثل خرصها» للتصوير عندنا، وللعوض عندهم، فقالوا: معناه العرايا هى بيع التمر، عوض: الرطب المخروصة بمثلها، وقلنا: معناه هو البيع، بأن يخرص الرطب، فيبيعها خرصاً. أما العوض، فلم يذكر فى الحديث. فان كان نقداً فلا خلاف فيه لأحد، وعند الترمذى: ص ١٥٦ فى حديث العرية: ونهى عن بيع كل ثمر بخرصها، مع أنه لو كان بالدينار والدراهم، جاز إجماعا، فالنهى فيه للشفقة بالاتفاق، فلم يخلص الحديث لأحد، وتوزنا فيه وزن المثقال.

ونقول أيضاً: إن التمر والرطب من الأموال الربوية، ويناسب فيها الإطلاق، فقلنا بالحرمة مطلقاً، ولم نجر فيها التخصيص، وعلى هذا فأحاديث النهى عن المزابنة على عمومها عندنا، بلا تخصيص، والاستثناء فيها منقطع، لعدم دخول العرايا فى المستثنى منه، ويلزم على الشافعية مخالفة اللغة، ومخالفة ماعند شعرائهم فيه. ومخالفة أعلم رجل فى هذا الموضوع، وإجراء التخصيص فى الأموال الربوية؛ فان قلت: يرد عليكم استثناء العرايا من البيع، فان ظاهره كونها بيعاً، وثانياً الرجوع فى الهبة، وثالثاً لا معنى لتخصيص خمسة أوسق على مذهبكم، فان هبة الخمسة والرجوع عنها، كهبة ألف أوسق، والرجوع عنها؛ قلت: أما ماقلت من استثناء العرايا من البيع، فقد سمعت آنفاً أنه استثناء منقطع عندنا. ونزيدك إيضاحا، فنقول: إن العرية على مذهب الحنفية استرداد للهبة الأولى، واستئناف فى الهبة الثانية، ولكنه تخريج ونظر، وليس فى الظاهر إلا استبدال الرطب بالتمر، ولا ريب أنه بيع حساً، وإن عبرناه استرداداً، واستئنافا على الأصل، وحينئذ لا بدع فى كونها مستثناة من البيع، ولا حجر فى التعبيرات والعبارات، فانها تأتى مبنية على الحس، وقد نبهناك مراراً أنه ليس على الرواة إخراج العبارات كاشفة عن تخريج المسائل أيضاً، وإنما هم بصدد النقل المجرد، فيخرجون عباراتهم على ماسنح لهم فى ذلك الحال، وعلى هذا فالأشجار بعد العرية إذا

نسبت إلى المعرى له، كأنها ملكه، ثم ردها المعرى له إلى المالك، بعوض من التمر. كأنه يبيعها منه صارت صورتها صورة البيع قطعاً، سواء سميته استرداداً، أو هبة، أو مابدا لك، فان الراوى لابحث له، من أن تخاريجك فيه ماذا.

ومن هٰهنا انحلت عقدة أخرى فى حديث جابر عند البخارى: ص ٥٩٣ - ج ٢، قال جابر، فى بيان صفة صلاته ﷺ فى الخوف: كان للنبى ﷺ أربع، وللقوم ركعتان. اه. وهذا لايصح على مذهب الحنفية، وحمله على حال الإقامة باطل، كما ذكرناه فى تقرير الترمذى. وجواب الطحاوى نافذ، والجواب على ماظهر لى أن النبى ﷺ صلاها فى ذات الرقاع على الصفة المختارة عند الشافعية، فصلى بطائفة ركعة، ثم ثبت قائماً حتى أتموا لأنفسهم، وجاءت الأخرى، فصلى بهم كذلك. فاعتبر الراوى ركعته ﷺ ركعة، ومكثه بقدر ما أتموا لأنفسهم ركعة أخرى. فعبر عنه بالركعتين، وكانت الركعتان فى الحقيقة لمن خلفه ﷺ، وإنما نسبهما إليه أيضاً لتأخيره بتلك المدة، ومكثه فيها. فاذا تضمنت ركعته ﷺ لركعتيهم تضمنت ركعتاه لأربعهم لامحالة، وهذا وإن كان يرى تأويلا فى بادىء النظر، لكنه مؤيد بما يروى عن جابر فى عين تلك القصة، فقد أخرج البخارى: ص ٥٩٢ - ج ٢ عن صالح بن خوات عمن شهد مع رسول الله ﷺ يوم ذات الرقاع صلاة الخوف أن طائفة صفت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى بالتى معه ركعة. ثم ثبت قائماً. وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى، فصلى بهم الركعة بقيت من صلاته، ثم ثبت جالساً، وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم. اه. فهذا صريح فى أن القوم فرغوا بعد ركعتين ركعتين، وأما النبى ﷺ فلم يفرغ عن صلاته حتى فرغوا جميعاً، فكانت لهم ركعتان ركعتان، وكانت للنبى ﷺ أيضاً ركعتان، كما ذكره الراوى هٰهنا، إلا أنه لما مكث بعد ركعة بقدر ركعة، وانتظر القوم عبر عنه الراوى هناك بالركعة، وعدله أربع ركعات بهذا الطريق، ولابد. فان الواقعه واحدة، فلعلك علمت الآن حال تعبير الرواة أنه لايبنى على مسألة فقهية فقط. بل يأتى على عبارات وملاحظ، تسنح لهم عند الرواية؛ وأما الجواب عن الرجوع فى الهبة، فنقول: إن القبض من شرائط تمامية الهبة، وهو فى باب الهبة بالجذاذ، وإن كان فى باب البيع بالتخلية فقط، فجاز فيها الرجوع، فانه رجوع قبل القبض، وقبل تمامية الهبة، والدليل على أنه لابد فى قبض الثمار من الجذاذ ماروا الطحاوى، أنه لما احتضر أبو بكر قال: إنى قد كنت أعطيتك ثماراً فى الغابة. فلو كنت جذذتها لكانت لك. إلا أنك ماجذذتها إلى الآن. فهى حينئذ ميراث للورثة (بالمعنى)، وبه أفتى عمر؛ فدل على أن الهبة لاتتم إلا بالقبض، وأن الثمار لاقبض فيها إلا بالجذاذ. أما قولك: إنه لامعنى لتخصيص خمسة أوسق على مذهبكم. فنقول: أما أولا فكما ذكره الطحاوى، أنه ليس

فيه ماينفي أن يكون حكم ماهو أكثر من ذلك ، كحكمه في خمسة أوسق ، وإنما يكون ذلك لو قال رسول الله ﷺ ، لاتكون العرية إلا في خمسة أوسق . أو فيما دون خمسة أوسق ، فاذا كان الحديث أن رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا [1] في خمسة أوسق ، أو فيما دون خمسة أوسق ، فذلك يحتمل أن يكون النبي ﷺ رخص فيه لقوم ، في عرية لهم ، هذا مقدارها ، فنقل أبو هريرة ذلك ، وأخبر الرخصة فيما كانت ، ولا ينفي ذلك أن تكون تلك الرخصة جارية فيما هو أكثر من ذلك ، اه.

وأما ثانياً فعلى ما أقول : إن المعاملة المذكورة لما كانت بيعاً حساً ناسب فيها التضييق ، لئلا تقوم أصلا للمعاملات الربوية ، فان الشافعية أيضاً قصروها على خمسة أوسق ، غير أنهم جعلوها استثناء من معاملة الربا حقيقة ، ونحن قصرناها على المقدار المذكور لمظنة جريان الربا فيما عداها ؛ ثم لو سلمنا أن العرية هي البيع دون الهبة ، فقد أخرجت لها صورة الجواز على مسائل الحنفية أيضاً ، وهي أن بيع العرية على نحوين : الأول : أن يقول : بعت ثمار هذه الشجرة التي أخرصها خمسة أوسق ، بدل كذا من التمر ؛ والثاني : أن يقول : بعت خمسة أوسق من ثمار هذه الشجرة ، بدل كذا من التمر ، والأول لايجوز ، بخلاف الثاني ، وهو المحمل عندي ، والفرق أنه باع على الأول ثمارها خرصاً ، فان خرجت خمسة أوسق فذاك ، وإلا فلا ضمان عليه ، لأنه لم يبع خمسة أوسق ، ولكنه باع ثمارها ، سواء خرجت بهذا المقدار ، أولا ، والخرص لايطابق الواقع دائماً ، ففيه احتمال الربا ، لأنه بيع التمر بالتمر ، ولا بد فيه من التساوي ، وذلك معدوم في هذا الفصل ، بخلاف الثاني ، فانه عقد على خمسة أوسق ، وليس الخرص فيه إلا في الذهن ، فانه خرصها في ذهنه أن ثمار هذه الشجرة تكون خمسة أوسق ، ثم باعها منه ، فليس الخرص في الخارج ، وهو لحفظه في ذهنه فقط ، فاذا أسلم إليه يكيلها لامحالة ، ليسلم إليه خمسة أوسق ، فلا احتمال فيه للربا ، وعلى هذا لم يرد العقد على المخروص ، بل وقع على المعين ، ولا بأس بكون هذا المعين مخروصاً في أول الأمر في ذهنه ، بل هو مفيد ، أما في الخارج فلا يسلم إليه إلا مكيلة ، ثم الكيل وإن لم يكن معروفا في الرطب فيما بينهم لتعسره فيها ، ولكنه إذا تحمله على نفسه ، والتزمه وجب عليه أن يكيلها ، حينئذ جازت العرية بيعاً على مسائلنا أيضاً ، وجملة الكلام أن المبيع في العرية عندهم مخروص أولا وآخراً ، وعندنا مخروص أولا في الذهن فقط ، ومعين آخراً عند التسليم ، فان ادعيت بجوازها لم يخالف مسائلنا به .

---

(1) قلت : وإطلاق البيع على العرايا في هذه الرواية لعله مأخوذ من استثنائها من البيع ، فانه ليس من النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو من لفظ الراوي ، يحكى عن رخصه صلى الله عليه وسلم في العرايا ، فاعله

ثم اعلم أن تلك عند أبي عبيد هي التي استثنيت في ـ باب الزكاة ـ في قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة بعينها، فيكون عنده تفسيراً لأربعاً [1].

---

(١) قلت: وكان شيخي ينقله عن أبي عبيد، إلا أن كتابه المعروف ـ بكتاب الأموال ـ لم يكن طبع يومئذ، فلم أكن أحصل منه غير الطل، حتى إذا جاءنا مطبوعاً بعد وفاة الشيخ، فراجعت كلامه، فانكشف الحال على جليته.

قال أبو عبيد: وأما تفسير الآخر فهو أن العرايا هي النخلات يستثنيها الرجل من حائطه إذا باع ثمرته، فلا يدخلها في البيع، ولكنه يبقيها لنفسه وعياله، فتلك الثنيا لاتخرص عليه، لأنه قد عفي لهم عما يأكلون تلك الأيام، فهي العرايا سميت بذلك في هذا التفسير، لأنها أعريت من أن تباع، أو تخرص في الصدقة، فأرخص النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الحاجة والمسكنة، الذين لاورق لهم، ولا ذهب، وهم يقدرون على التمر، أن يبتاعوا بتمرهم من ثمار هذه العرايا بخرصها. فعل ذلك بهم النبي صلى الله عليه وسلم ترفقاً بأهل الفاقة، الذين لا يقدرون على الرطب ليشاركوا الناس فيه، فيصيبوا منه معهم، ولم يرخص لهم أن يبتاعوا منه مايكون لتجارة، ولا لادخار.

قال أبو عبيد: فهذا التأويل أصح في المعنى عندي من الأول، لأن له شاهدين في الحديث، أما أحدهما فشيء كان مالك يحدثه عن داود بن الحصين عن أبي سفيان مولى ابن أبي أحمد ـ وفي نسخة: مولى ابني أحمد ـ عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرخص في العرايا بخرصها، خمسة أوسق. أو مادون خمسة أوسق، كان مالك يقول: الشك من داود، حدثنيه ابن بكير عنه.

قال أبو عبيد: وأحسب أن المحفوظ منهما إنما هو مادون خمسة أوسق، لأن توقيته صلى الله عليه وسلم ذلك، وتركه الرخصة في خمسة أوسق تبين لك أنه إنما أذن في قدر مالا يلزمه الصدقة. لأن سنته "أن لاصدقة في أقل من خمسة أوسق، وأن لا صدقة في العرايا" فهذه تلك بعينها. والحديث يصدق بعضه بعضاً، وتقليله ذلك يخبرك أنه إنما أرخص لهم في قدر مايأكلون قط، فهذا أحد الشاهدين الخ. ولعل في الجملة الأخيرة سقط، فتبين منه أن مادون الخمسة في العرية هي التي عفا عنها في ـ باب الزكاة ـ عنده. وحينئذ ظاهر لك وجه لسقوط الصدقة عما دون خمسة أوسق في ـ باب الزكاة ـ وهو أنه كان هذا المقدار مشغولا بحوائجهم يحفظونه لأنفسهم، وعيالهم، ولمن نزل عليهم، لا أن الصدقة لاتجب فيه. وأن لها نصابا عند الشرع لاتجب إلا عند وجوده، فالصدقة واجبة في كل ما خرج من الأرض عندنا. إلا أن قدر خمسة أوسق يكون مشغولا بحوائجهم، مهيئا لأكلهم وضيفهم، فسقطت عن هذا المقدار. وقد قال الخطابي نحوه بعينه في ـ شرح حديث أبي داود ـ مرفوعا: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خرصتم فجذوا، ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا، أو تجدوا الثلث، فدعوا الربع. اهـ. قال الخطابي: قيل: اتركوا لهم ذلك ليتصدقوا منه على جيرانهم، ومن يطلب منهم، لا أنه لازكاة عليهم في ذلك. اهـ فإذا جاز استثناء الثلث، والربع الذي قد يزيد على خمسة أوسق بمراتب. فالخمسة أوسق لا تستثنى في ـ باب الزكاة ـ لعين تلك العلة. والله تعالى أعلم.

هذا الذى أردنا إلقاءه عليك من تفسير العرايا ، وما يتعلق بها ، والآن نشرح ألفاظ الترجمة .

قوله : [وقال ابن إدريس] المراد منه الشافعى .

قوله : [العرية لاتكون إلا بالكيل من التمر ، يداً بيد ، ولا تكون بالجزاف] يعنى به أن التمر يعطى للمعرى ، ويكون مقبوضاً ، أما الثمار فلا سبيل فيها إلا بالتخلية .

قوله : [بالأوسق الموسقة] الخ ، وهو كقوله : ﴿ القناطير المقنطرة ﴾ ففيه معنى التأكيد ، ومقتضى اللفظ كون معاملة من الطرفين ، نحو كون الكيل من طرف ، والخرص من طرف آخر ، فحصل التقوية ، كما أراده المصنف .

قوله : [العرايا تحل] الخ ، والمراد به ثمار النخل .

قوله : [رخص فى العرايا أن تباع بخرصها كيلا] ، والبائع عند الشافعى هو صاحب النخل المعرى ، وعند أبى حنيفة ، ومالك المعرى له ، غير أن بيعه للمعرى بيع حقيقة عند مالك ، ومبادلة ، واستبدال فقط عند أبى حنيفة . فيكون بيعاً صورة لاغير ، على ماعلمت تفصيله ، وقد مر أيضاً أن الباء فى قوله : بخرصها للتصوير عندنا ، والبدل غير مذكور ، فيمكن أن يكون الدراهم والدنانير ، كما يؤيده ماعند النسائى : ص ٢١٧ - ج ٢ ، وهى عند الشافعى للبدل ، فيكون المخروص عوضاً ، وبدلا ، وقد ذكرنا شيئاً يتعلق به فى آخر "كتاب المساقاة" أيضاً ، فراجعه [1] .

---

(١) قلت : وأحسن ممن رأيت قرر مسألة العرية ، ونبه على الفروق بين المذاهب ، مع بيان عمدة كل ، هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى فى "بداية المجتهد" ص ١٨٨ - ج ٢ : اختلف الفقهاء فى معنى العرية ، والرخصة التى أتت فيها فى السنة ، فحكى القاضى أبو محمد عبد الوهاب المالكى ، أن العرية فى مذهب مالك ، هى أن يهب الرجل ثمرة نخلة ، أو نخلات من حائطه لرجل بعينه ، فيجوز للمعرى شراءها من المعرى له بخرصها تمراً على شروط أربعة : أحدها أن تزهى ، والثانى أن تكون خمسة أوسق ، فما دون ، فان زادت فلا يجوز ، والثالث أن يعطيه التمر الذى يشتريها به عند الجذاذ ، فان أعطاه نقداً لم يجز ، والرابع أن يكون التمر من صنف ثمر العرية ونوعها ، فعلى مذهب مالك الرخصة فى العرية إنما هى فى حق المعرى فقط ، والرخصه فيها إنما هى استثناءها من المزابنة ، وهى بيع الرطب بالتمر الجاف الذى ورد النهى عنه ، ومن صنفى الربا أيضاً ، أعنى التفاضل والنسأ ، وذلك أن بيع تمر معلوم الكيل بثمر معلوم بالتخمين ، وهو الخرص ، فيدخله بيع الجنس الواحد متفاضلا ، وهو أيضاً تمر بثمر إلى أجل ، فهذا هو مذهب مالك ، فماهى العرية ، وما هى الرخصة فيها ، ولمن الرخصة فيها ؛ وأما الشافعى فمعنى الرخصة الواردة عنده فيها ليست للمعرى خاصة ، وإنما هى لكل أحد من الناس ، أراد أن يشترى هذا القدر من الثمر ، أعنى الخمسة أوسق ، أو مادون ذلك بتمر مثلها ، وروى أن الرخصة فيها إنما هى معلقة بهذا القدر من التمر لضرورة الناس أن

باب " بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها " الخ - قوله : [فإما لا] ، وهى - إن - شرطية ، و - ما - زائدة للتأكيد ، و - لا - نافية ، وصرح النحاة هٰهنا بالإمالة فى حرف النهى ؛ وحاصل معناه أنكم لاتتركوا هذه الخصومات ، فلا تبتاعوا الخ .

يأكلوا رطباً ، وذلك لمن ليس عنده رطب ولا تمر يشترى به الرطب ، والشافعى يشترط فى إعطاء التمر الذى تباع به العرية أن يكون نقداً ، ويقول : إن تفرقا قبل القبض فسد البيع ، والعرية جائزة عند مالك فى كل ماييبس ، ويدخر ، وهى عند الشافعى فى التمر والعنب فقط ، ولا خلاف فى جوازها فيما دون الخمسة الأوسق عند مالك ، والشافعى ، وعنهما الخلاف ، إذا كانت خمسة أوسق ، فروى الجواز عنهما والمنع . والأشهر عند مالك الجواز ، فالشافعى يخالف مالكا فى العرية فى أربعة مواضع : أحدها فى سبب الرخصة ، كما قلنا ؛ والثانى : أن العرية التى رخص فيها ليست هبة ، وإنما سميت هبة على التجوز ؛ والثالث : فى اشتراط النقد عند البيع : والرابع فى محلها ، فهى عنده ، كما قلنا ، فى التمر والعنب فقط . وعند مالك فى كل ما يدخر وييبس ، وأما أحمد بن حنبل فيوافق مالكا فى أن العرية عنده هى الهبة ، ويخالفه فى أن الرخصة إنما هى عنده فيها للموهوب له ، أعنى المعرى له لا المعرى ، وذلك أنه يرى أن له أن يبيعها ممن شاء بهذه الصفة . لامن المعرى خاصة ، كما ذهب إليه مالك ، وأما أبو حنيفة فيوافق مالكا فى أن العرية هى الهبة . ويخالفه فى صفة الرخصة ، وذلك أن الرخصة عنده فيها ليست هى من باب استثنائها من المزابنة ، ولاهى فى الجملة فى البيع ، وإنما الرخصة عنده فيها على باب رجوع الواهب فى هبته ، إذا كان الموهوب له لم يقبضها . وليست عنده ببيع ، وإنما هى رجوع فى الهبة على صفة مخصوصة ، وهو أن يعطى بدلها تمراً بخرصها ، وعمدة مذهب مالك فى العرية أنها بالصفة التى ذكر سنتها المشهورة عندهم بالمدينة . قالوا : وأصل هذا أن الرجل كان يهب النخلات من حائطه فيشق عليه دخول الموهوب له عليه ، فأبيح له أن يشتريها بخرصها تمرا عند الجذاذ ، ومن الحجة له فى أن الرخصة إنما هى للمعرى حديث سهل بن أبى حثمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التمر بالرطب ، إلا أنه رخص فى العرية أن تباع بخرصها . يأكلها أهلها رطباً ، قالوا : فقوله : يأكلها رطباً دليل على أن ذلك خاص بمعريها ، لأنهم فى ظاهر هذا القول أهلها . ويمكن أن يقال : إن أهلها هم الذين اشتروها ؛ كائناً من كان ، لكن قوله : رطباً هو تعليل ، لايناسب المعرى ، وعلى مذهب الشافعى هو مناسب ، وهم الذين ليس عندهم رطب ولا تمر يشترونها به . ولذلك كانت الحجة للشافعى ، وأما أن العرية عنده هى الهبة ، فالدليل على ذلك من اللغة ، فان أهل اللغة قالوا : العرية هى الهبة ، واختلفوا فى تسميتها بذلك ، فقيل : لأنها عريت من الثمن ، وقيل : إنها مأخوذة من عروت الرجل أعروه ، إذا سألته ، ومنه قوله تعالى : " وأطعموا القانع والمعتر " وإنما اشترط مالك نقد الثمن عند الجذاذ ، أعنى تأخيره إلى ذلك الوقت ، لأنه تمر ورد الشرط بخرصه ، فكان من سنته أن يتأجل إلى الجذاذ ، أصله الزكاة ، وفيه ضعف ، لأنه مصادمة بالقياس لأصل السنة ، وعنده أنه إذا تطوع بعد تمام

قوله : [كالمشورة يشيرها] وهذا يفيدنا ، فانه يدل على أن النهى عن بيع الثمار قبل البدوّ للإرشاد ، وحمله الطحاوى على السلم ، ولايجوز السلم عندنا أيضاً إلا إذا سلم من العاهات ، وهو بعد البدوّ لاغير .

قوله : [حتى تطلع الثريا] ومن عادة العرب أنهم إذا ذكروا طلوع نجم أرادوا به طلوعه

العقد بتعجيل التمر جاز ؛ وأما اشتراطه جوازها فى الخمسة الأوسق ، أو فيما دونها ، فلما رواه عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرخص فى بيع العرايا بخرصها فيما دون خمسة أوسق ، أوفى خمسة أوسق ، وإنما كان عن مالك فى الخمس الأوسق روايتان للشك ، الواقع فى هذا الحديث من الراوى ، وأما اشتراطه أن يكون من ذلك الصنف بعينه ، إذا يبس ، فلما روى عن زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها تمراً ، أخرجه مسلم ، وأما الشافعى فعمدته حديث رافع بن خديج ، وسهل بن أبى حثمة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن المزابنة التمر بالتمر ، إلا أصحاب العرايا ، فانه أذن لهم فيه ، وقوله فيها : يأكلها أهلها رطباً ، والعرية عندهم هى اسم لما دون الخمسة الأوسق من التمر ، وذلك أنه لما كان العرف عندهم أن يهب الرجل فى الغالب من نخلاته هذا القدر ، فما دونه خصّ هذا القدر الذى جاءت فيه الرخصة باسم الهبة ، لموافقته فى القدر للهبة ، وقد احتج لمذهبه بما رواه باسناد منقطع عن محمود بن لبيد ، أنه قال لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إما زيد بن ثابت ، وإما غيره : ماعرايا كم هذه ؟ قال : فسمى رجالا محتاجين من الأنصار ، شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الرطب أتى ، وليس بأيديهم نقد يبتاعون به الرطب ، فيأكلونه مع الناس ، وعندهم فضل من قوتهم من التمر ، فرخص لهم أن يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر الذى بأيديهم ، يأكلونها رطباً ، وإنما لم يجز تأخير نقد التمر ، لأنه بيع الطعام بالطعام نسيئة ، وأما أحمد فحجته ظاهر الأحاديث المتقدمة ، أنه رخص فى العرايا ، ولم يخص المعرى من غيره ، وأما أبو حنيفة فلما لم تجز عنده المزابنة ، وكانت أن جعلت بيعاً نوعاً من المزابنة ، رأى أن انصرافها إلى المعرى ليس هو من باب البيع ، وإنما هو من باب رجوع الواهب فيما وهب بإعطاء خرصها تمراً ، أو تسميته إياها بيعاً عنده مجاز ، وقد التفت إلى هذا المعنى مالك فى بعض الروايات عنه ، فلم يجز بيعها بالدراهم ، ولا بشىء من الأشياء ، سوى الخرص ، وإن كان المشهور عنه جواز ذلك ، وقد قيل : إن قول أبى حنيفة هذا هو من باب تغليب القياس على الحديث ، وذلك أنه خالف الأحاديث فى مواضع : منها أنه لم يسموا بيعا وقد نص الشارع على تسميتها بيعاً ، ومنها أنه جاء فى الحديث أنه نهى عن المزابنة ، ورخص فى العرايا ، وعلى مذهبه لاتكون العرية استثناء من المزابنة ، لأن المزابنة هى فى البيع ، والعجب منه أنه سهل عليه أن يستثنيها من النهى عن الرجوع فى الهبة التى لم يقع فيها الاستثنا ، بنص الشرع ، وعسر عليه أن يستثنيها مما استثنى منه الشارع ، وهى المزابنة ، والله أعلم : قلت : أما الجواب عما تكلم على أبى حنيفة فقد ظهر من كلام الشيخ .

المقارن للفجر ، وطلوع الثريا يكون فى الشهر المشهور فى الهندية (أساره) ، ثم إن الحافظ ذكر هٰهنا رواية عن عطاء : إذا طلع النجم ـ أى الثريا ـ رفعت العاهة عن الثمار الخ ، وهى من مسند أبي حنيفة ، فدل على اعتماده عليه ، ولذا استعان به ، فاحفظه . وراجع ماقاله المحشى بين السطور ـ أى فى النسخة الهندية ـ .

قوله : [حتى تحمر] وفى رواية تحمارّ ؛ ومعنى الأول أن تظهر فيه الحمرة ، ومعنى الثانى كاد أن تحمر ، نبه أبو حيان (سرخ كشته باشدومائل بسرخى كشته باشد) .

واعلم أن أرباب الصرف لم يحيطوا بخواص الأبواب كلها ، وإنما ذكروا شطراً منه ، وكان مهماً ، والكتب المصنفة فيها لم تطبع ، وأما من أراد الآن أن يتتبعها . فطريقه أن يطالع ـ البحر المحيط ـ لأبى حيان ، ومن دأبه أنه إذا مرّ على باب من القرآن ذكر خواصه أيضاً ، واستوعبها . فمن أراد ترتيب الخواص ، فهذه طريقته .

باب (1) " بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها " ـ أى ثمار النخل .

---

(1) قال الشيخ ابن الهمام فى " الفتح " : لاخلاف فى عدم جواز بيع الثمار قبل أن تظهر . ولا فى عدم جوازه بعد الظهور ، قبل بدو الصلاح بشرط الترك . ولا فى جوازه قبل بدو الصلاح ، بشرط القطع فيما ينتفع به ، ولا فى الجواز بعد بدو الصلاح . لكن بدو الصلاح عندنا أن تؤمن العاهة والفساد . وعند الشافعى هو ظهور النضج ، وبدو الحلاوة : والخلاف إنما هو فى بيعها قبل بدو الصلاح على الخلاف فى معناه ، لابشرط القطع ، فعند مالك ، والشافعى ، وأحمد رحمهم الله تعالى لايجوز . وعندنا إن كان بحال لا ينتفع به فى الأكل ، ولا فى علف الداوب ، خلاف بين المشايخ ، قيل : لا يجوز ، ونسبه قاضى خان لعامة مشايخنا ، والصحيح أنه يجوز ، لأنه مال منتفع به فى ثانى الحال إن لم يكن منتفعاً به فى الحال . وقد أشار محمد فى ـ كتاب الزكاة ـ إلى جوازه ، فانه قال : لو باع الثمار فى أول ماتطلع . وتركها باذن البائع حتى أدرك ، فالعشر على المشترى ، فلو لم يكن جائزاً لم يوجب فيه العشر على المشترى ، وصحة البيع على هذا التقدير ، بناء على التعويل على إذن البائع ، على ماذكرنا من قريب ، وإلا فلا انتفاع به مطلقا . فلا يجوز بيعه ، والحيلة فى جوازه باتفاق المشايخ أن يبيع الكمثرى أول ما تخرج مع أوراق الشجر ، فيجوز فيها تبعاً للأوراق ، كأنه ورق كله ، وإن كان بحيث ينتفع به ، ولو علفاً للدواب ، فالبيع جائز باتفاق أهل المذهب إذا باع بشرط القطع ، أو مطلقاً ، ويجب قطعه على المشترى فى الحال ، فان باعه بشرط الترك فان لم يكن تناهى عظمه ، فالبيع فاسد عند الكل ، وإن كان قد تناهى عظمه ، فهو فاسد عند أبى حنيفة ، وأبى يوسف ، وهو القياس ؛ ويجوز عند محمد استحساناً ، وهو قول الأئمة الثلاثة ، واختاره الطحاوى لعموم البلوى ، وفى " المنتقى " ذكر أبو يوسف مع محمد . اه : ص ١٠٢ - ج ٥

قوله : [ثنا معلى بن منصور] تلميذ لأبي يوسف .

واعلم أن بيع الثمار إما أن يكون قبل البدو أو بعده ، وكل منهما إما يكون بشرط القطع ، أو بشرط الترك ، أوبشرط الإطلاق ، فتلك ست صور ، فذهب الشافعي إلى جوازه بعد البدو في الصور الثلاث مطلقاً ، كما هو مقتضى مفهوم الحديث ، وإلى عدم جوازه قبل البدو ، كما هو مقتضى منطوقه ، إلا إذا كان بشرط القطع ، فانه بعد القطع لا يبقى محلا للنزاع ، فهو مستثنى عقلا ؛ والحاصل أنه عمل بمجموع المفهوم ، والمنطوق ، وخصص من المنطوق صورة واحدة ، بدلالة العقل ، وأما مذهب الحنفية على مافصله صاحب "الهداية" فهو أن البيع بشرط القطع جائز في الفصلين ، كما أن البيع بشرط الترك فاسد في الفصلين ، أما إذا كان بشرط الإطلاق فهو جائز في الصورتين ، إلا أن البائع إن أمر المشترى بقطع ثماره وجب عليه قطعه ، وتفريغ ملكه على الفور ، وحينئذ يلغو قيد قبل البدو في النص ، ولا تظهر له فائدة ، فان الحكم عند وجوده وعدمه سواء عندنا من غير فرق ، فورد علينا الحديث مفهوما ومنطوقا ، وما أجاب به بعضهم أن المفهوم ليس بحجة عندنا ليس بشيء ، لما مرمنا تحقيق الكلام في المفهوم ، فانه يحتاج إلى بيان نكتة لامحالة ، وإن لم يكن مداراً للمسألة : وقد أجاب عنه الطحاوي بنحوين : أما الأول فحاصله أن الحديث لم يرد في تلك التفاصيل ، فانه ورد في النهي عن البيع قبل البدو شفقة ، وإن جاز شرعا في بعض الصور ، لأنه قد يفضي إلى تلف مال المشترى ، فيقوم بلا مال ولا مبيع ، كما أنه لو باعه قبل البدو وأصابته عاهة ، فاجتاحت الثمار بقي المشترى ، ولا مال له ولا ثمار ، فنهى عنه لذلك ، فليس هذا

وقال الشيخ النووي : إن باع الثمر قبل بدو صلاحها ـ بشرط القطع ـ صح بالإجماع . قال أصحابنا : ولو شرط القطع ، ثم لم يقطع فالبيع صحيح ، ويلزمه البائع بالقطع ، فان تراضيا على بقائه جاز ، وإن باعها ـ بشرط التبقية ـ فالبيع باطل بالإجماع ، لأنه ربما تلفت الثمرة قبل إدراكها ، فيكون البائع قد أكل مال أخيه بالباطل ، كما جاءت به الأحاديث ، وأما إذا شرط القطع فقد انتفى هذا الضرر ـ وإن باعها مطلقاً ـ بلا شرط . فمذهبنا ، ومذهب جمهور العلماء أن البيع باطل لإطلاق هذه الأحاديث . وإنما صححناه بشرط القطع للإجماع ، فخصصنا الأحاديث بالإجماع فيما إذا شرط القطع ، ولأن العادة في الثمار الإبقاء ، فصار كالمشروط . وأما إذا بيعت الثمرة بعد بدو الصلاح فيجوز بيعها مطلقاً ، وبشرط القطع ، وبشرط التبقية لمفهوم هذه الأحاديث . ولأن مابعد الغاية يخالف ماقبلها إذا لم يكن من جنسها ، وأن الغالب فيها السلامة ، بخلاف ماقبل الصلاح . ثم إذا بيعت بشرط التبقية ، أو مطلقاً يلزم البائع تبقيتها إلى أوان الجذاذ ، لأن ذلك هو العادة فيها ، هذا مذهبنا ، وبه قال مالك . وقال أبو حنيفة : يجب شرط القطع ـ بعده بياض في " النسخ " ـ ص ٨ ـ ج ٢ : قلت : ونحوه ذكر الخطابي في " معالم السنن " ص ٨٣ ـ ج ٣

الحديث متعرضاً إلى الصور المذكورة ، فليكلها إلى الاجتهاد أو غيره ، وأما الثانى فبيانه أن الحديث ورد فى السلم ، وذلك لأن أهل المدينة قبل مقدمه ﷺ كانوا يسلفون فى الثمار لسنة أو سنتين ، فنهى عن ذلك ، إلا أن يسلفوا فى كيل معلوم ، ووزن معلوم ، إلى أجل معلوم ، ويشترط فى بيع السلم وجدان المبيع من حين العقد إلى وقت التسليم عندنا أيضاً . فلا بد أن يكون بعد البدو ، والأمن عن العاهات ؛ والحاصل أن النهى عن البيع قبل البدو ليس فى البياعات العامة ، بل فى السلم خاصة ، ولا ننكر فيه بمنطوق الحديث ، ولا بمفهومه . فكأن الحديث من باب ، وحملوه على باب ، فأوجب فساد المعنى .

هذا ، والذى ظهر لى فى جوابه على ماقرره صاحب "الهداية" من المذهب أن البيع بشرط القطع خارج عن مدلول الحديث ، فان البائعين إذا رضيا بأمر لم يدخل فيه الشارع ، ولا تعرض إليه ، فبقيت فيه أربع صور بشرط الإطلاق ، وبشرط الترك قبله ، أو بعده ، أما البيع بشرط الإطلاق ، فهو راجع إلى القسم الأول ، أى البيع بشرط القطع . لأنه إطلاق فى اللفظ فقط ، ولا يكون فى الخارج إلا القطع أو الترك ، فان أمره البائع وجب عليه القطع ، على مامر . فيرجع إلى القسم الأول ، وإلا يندرج فى الثانى ، أما البيع بشرط الترك فهو غير جائز فى الفصلين ، وذلك لاشتماله على شرط فيه نفع لأحد المتعاقدين ، وكل شرط كذلك فهو مفسد للبيع ، فهذا أيضاً مفسد له ، سواء كان قبل البدو أو بعده ، بقى ـ قيد قبل البدو ـ فى الحديث ، فنقول : إنه ليس بمناط للحكم ، ولكن المعروف عندهم فى بيع الثمار كان قبل البدو ، فجاء تبعاً للواقع ، لا لكونه مداراً ، وأما الجواب على ماذهب إليه السرخسى ، وغيره من الفصل فى صورة الإطلاق ، فالجواب أن البيع بشرط القطع ، فهو مستثنى عقلا ، كما أقر به الشافعى أيضاً ، وأما البيع بشرط الترك فغير جائز ، لقوله ﷺ نهى عن بيع وشرط ، بقى البيع بشرط الإطلاق ، فهو جائز بعد البدو لا قبله ، وهو محمل الحديث ، فقد علمنا بمنطوقه ومفهومه أيضاً ؛ وحاصله أن الصورة الواحدة ، وهى صورة القطع ، مستثناة عقلا بلا نزاع بين الفريقين ، أما صورة الترك فادعينا استثناءها من أجل الحديث : نهى عن بيع وشرط ، فلم تبق تحته إلا صورة واحدة ، واشتركنا فيها معهم فى الحكم منطوقا مفهوما ، وهى التى تناسب أن تكون محملا للحديث ، لأن المعروف فى البيوع هو الإطلاق ، أما الترك والقطع فمفروضان ، وحمله على المعروف أولى من حمله على المفروض ، قال صاحب "الهداية" : إن باعه بشرط الإطلاق ، وأجاز بعده بالترك ، طاب الفضل للمشترى ، وقال الشامى : إنما يطيب له ذلك إذا لم يكن الترك مشروطاً فى العقد ولا معروفا بين الناس ،

وإلا فالمعروف كالمشروط ؛ قلت : وتفصيل الشامى ليس بمختار عندى ، فيجوز له الفضل ، وإن كان الترك معروفا ، ولا يكون كالمشروط . وإنما دعانى إلى ترك تفصيله ماحرره ابن الهمام فى ذيل سؤال وجواب ، من هذا المقام ، ويظهر منه كونه طيباً بدون فصل ، فراجعه من هذا الباب ، وكذا نقل الحافظ ابن تيمية عن أبى حنيفة فى "فتاواه" ماحاصله مافى "الهداية" فتفصيل الشامى غير مختار عندى .

والحاصل أن الشرط إذا لم يكن فى العقد ، ولم يأمره البائع بالقطع طاب له تركه ، سواء كان معروفا أولا . ولا ألتفت إلى ماقاله الشامى : إن المعروف كالمشروط ، بعد ماوجدت رواية عن الإمام . عند الحافظ ابن تيمية فى" فتاواه " ، والله تعالى أعلم [1] .

باب " إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، ثم أصابته عاهة فهو من البائع " ـ هو مذهب[2] الشافعى . ومن جوز من الحنفية بيع الثمار قبل البدو ، فقد فصل فيه ، وقال : إن هلكت بعد التخلية بين الثمار والمشترى هلكت من مال المشترى ، وإن هلكت قبلها هلكت من مال البائع ؛ وقال مالك فى " موطئه " ص ٢٥٥ : والجائحة التى توضع عن المشترى الثلث فصاعداً ، ولا تكون فيما دون ذلك جائحة . اهـ . فجعل الثلث على المشترى ، ودونه على البائع . وعند أبى داود : ص ١٣٥ ـ ج ٢ عن يحي بن سعيد أنه قال : لاجائحة فيما أصيب دون ثلث رأس المال ، قال يحي : وذلك فى سنة المسلمين ، اهـ . فراجع الطحاوى .

---

(١) قلت : وفى مذكرة للشيخ مانصه : أحاديث النهى عن بيع الثمار قبل بدو الصلاح يمكن أن تحمل على مطلق البيع ، لا على السلم عند الحنفية أيضاً بادعاء أن العادة لم تجر ببيعها بعد البدو ، ويوافقه حينئذ قول زيد : كالمسورة ، يشير بها لكثرة خصومتهم ـ عند البخارى ـ وإن لم يلائمه فعله المذكور هناك ، ويكون النهى عن الإبقاء ولا إبقاء بعد البدو معتبر ، إذ هو فى صدد الجذاذ . ثم رأيت فى " فتاوى ابن تيمية " ص ٢٩٢ ـ ج ٣ ، وما يتعلق به ، و" الأم " ص ٩٣ ـ ج ٧ . وعليه فالمحمل حملها على البيع ابتداء بشرط الإبقاء ، والمتار الجائحة . ولا تكون بعد بدو الصلاح ، وحمل فى " العمدة " على محمل آخر . فراجع " حاشية الصحيح " ص ٢٩٩ ـ ج ١ . وإلى ماذكرنا جنح البخارى ، كما فى " الفتح " ص ٣٣٢ ـ ج ٤ ، وفيه ذى : ص ٣٣٣ ـ ج ٤ .

(٢) قال الحافظ فى " الفتح " : قال مالك : يضع عنه الثلث ، وقال أحمد ، وأبو عبيد : يضع الجميع ، وقال الشافعى ، والليث ، والكوفيون : لا يرجع على البائع بشيء . وقالوا : إنما ورد وضع الجائحة فيما إذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع فيحمل مطلق الحديث فى رواية جابر على ما قيد به فى حديث أنس . والله أعلم . اهـ : ص ٢٧٢ ـ ج ٤

باب " شرى الطعام إلى اجل " - يعنى اشترى طعاماً ، ولم يؤد ثمنه . فهو بيع مطلق ، لأنه سلم ، كما فهم .

باب " إذا أراد بيع تمر بتمر " الخ - قوله : [بع الجمع] الخ ، أى التمر المختلط ، واعلم أنه لاعبرة باختلاف الأصناف فى الأموال الربوية ، فجيدها ورديئها سواء ، ثم فى الحديث دليل على جواز الحيل ، ونفاذها ، مع أنه قد ورد عنها النهى أيضاً ، والصواب أن فيها تقسيما على الحالات ، فيجوز البعض دون البعض .

باب " قبض من باع نخلا قد أبرت أو أرضا مزروعة " ، أى باع الزرع والحقل - قوله : [قد أبرت لم يذكر الثمر] الخ ، أى لم يذكر لمن يكون له الثمر - ذهب الشافعى إلى ظاهر الحديث ، واختار منطوق الحديث ومفهومه ، فجعل الثمار قبل التأبير للمشترى ، وبعده للبائع ، وجعلها أبو حنيفة للبائع فى الحالين ، وما اجاب به المحشون من أنه لاعبرة بمفهوم المخالف ليس بشىء ؛ والصواب [1] ما أجاب به الطيبى فى " شرح المشكاة " ، وهو شاف ، فقال : إن التأبير عند الإمام كناية عن ظهور الثمار ، فانهم لم يكونوا يؤبرونها إلا بعد ظهورها ، وعلى هذا لاتكون لها قبل التأبير ثمار ، فاذا أبّرت ، ولا يكون ذلك إلا بعد ظهور الثمار ، فهى للبائع بنص الحديث .

باب " بيع النخل بأصله " ، يعنى باع الثمار ، وباع معها النخل أيضاً .

باب " بيع المخاضرة " ، أى بيع الزرع الأخضر ، وهو منهى عنه ، كالبيع قبل بدو الثمار .

باب " بيع الجمار وأكله " والجمار لب يخرج فى رأس النخل ، يؤكل ، ولا يثمر الشجر بعده .

باب "من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون" الخ - قوله : [ومذاهبهم مشهورة] أى التعامل ، وحاصله أن ما تعارف بينهم فى المكيال والميزان وغيرهما يعتبر به ، وإن لم يكن مطرداً ، ولكن هناك جزئيات اعتبر فيها العرف ، كما فى " الهداية " إذا اختلفت النقود تحمل على غالب نقد البلد ، فالمصنف ترجم على أصله " لابأس ، العشرة بأحد عشرة " - يعنى إذا تلفظ بالعشرة ، وأراد منه أحد عشرة على العرف ، جاز له ، وراجع الهامش ، فقد أوضحه .

---

(۱) قال الشيخ فى " اللمعات " إن هذا الحديث كناية عن ظهور ثمرتها لكونه لازما له غالباً ، فلو أبرت ، ولم يظهر بعد ثمرتها لا يكون الحكم كما ذكر ، وهو كون الثمرة للبائع غير تابع للأصل . وهو ظاهر ، ثم هذا الحكم مختلف فيه بين العلماء ، فقيل : الثمرة تتبع المحل بكل حال ، وقيل : لاتتبع ، وقيل : تتبع قبل الظهور والصلاح ، ولا تتبع بعده ، وقال الطيبى : الأول مذهب أبى حنيفة ، وهذا الخلاف فى غير صورة الاشتراط . وأما بالاشتراط فيدخل بالاتفاق .

قوله : [ويأخذ للنفقة] (لا كت) ربحاً ، أي في البيع المرابحة .

قوله : [ولم يشارطه وبعث إليه بنصف درهم] والدانق سدس الدرهم ، فنصف درهم ثلاث دوانق ، وقد كان استأجره بدانقين ، فزاده واحداً مروءة ؛ وحاصله أن البيع ، كما يصح بالتعاطي ، كذلك الإجارة أيضاً ، وهو المذهب عندنا .

قوله : [وأمر أهله أن يخففوا عنه من خراجه] ، واعلم أن هذا باب لا يدخل فيه الفقهاء . وقلّ من توجه إلى هذا الباب أحد ، مع أنه يوجد في الأحاديث كثيراً ، فيكون أمراً صحيحاً في الخارج ، ثم لا يتأتى على قواعد الفقه ، وذلك لأن الناس كثيراً ما يتعاملون فيما بينهم ، ويسامحون فيه ، ولا ينازعون بشيء : وقد يجوز ذلك في نظر الشارع أيضاً ، إلا أن الفقهاء لا يتعرضون إليه لكونه من الديانات عندهم ، وجلّ أحكامهم من باب القضاء ، ومن لا خبرة له بذلك يظنها خلاف الفقه ، ولا يدري أن ما ذكر في الفقه هو حكم القضاء ، وذلك في الديانة ، وقد أوضحنا الفرق بينهما .

فائدة : ثم إن بعضهم زعم أن الفرق بينهما إنما يظهر في المعاملات دون العبادات ، وليس كذلك ، لما في باب القراءة من " الدر المختار " أن فرض القراءة آية ، وأقلها ستة أحرف ، فإن كانت الآية كلمة فقط ، كقوله تعالى : ﴿ مدهامتان ﴾ لا تجزئه عن فرضها ، إلا أن يحكم به الحاكم ، مثلا لو قال رجل : إن قرأت قدر الفريضة فعبدي حر ، فقرأ ﴿ مدهامتان ﴾ فادعى العبد عتقه ، وأنكره المولى ، فرافع العبد إلى القاضي ، فإن قضى بجوازها عتق العبد . وتصح صلاته تلك ، وإن لم تصح غيرها ، وهذه تدل على أن الفرق بين القضاء والديانة قد اعتبر في - باب العبادات - أيضاً ، فاعلمه .

وبالجملة باب المسامحات والمروءات مفقود من الفقه ، مع كونه أهم ، ومن هذا الباب واقعة ليلة البعير . فإنه وإن كان بيعاً أولا ، لكنه هبة آخراً ، فإن النبي ﷺ أضمر فيها أولا ما أظهره آخراً ، وهو رد بعيره عليه ، مع إعطاء الثمن من عنده ، ليخلص له بعيره ، وثمنه ، فكأنه أراد به الإعانة بهذه الشاكلة ، ولعل في مثل هذه البيوع لا تراعى شروط البيوع ، ولذا أقول فيما أظن - والله تعالى أعلم - : إن من البيوع الفاسدة ما لو أتى بها أحد جازت ديانة ، وإن كانت فاسدة قضاء ، وذلك لأن الفساد قد يكون لحق الشرع ، بأن اشتمل العقد على مأثم ، فلا يجوز بحال ، وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ، ولا يكون فيه شيء آخر يوجب الإثم ، فذلك إن لم يقع فيه التنازع جاز عندي ديانة ، وإن بقي فاسداً قضاء . لارتفاع علة الفساد ، وهي المنازعة ، ويدل عليه مسائلهم في - باب المضاربة ، والشركة - فإنها ربما تكون فاسدة مع أن الربح يكون طيباً ، وراجع " الهداية " ؛ ونبه الحافظ ابن تيمية في رسالته على أن من البيوع ما لا يقع فيها النزاع ، فتكون تلك جائزة ، فإذا أدخلتها في الفقه وجدتها محظورة . لأن أكثر أحكام الفقه تكون من باب القضاء ، والديانات فيها قليلة ، وإنما

يصار إلى القضاء بعد النزاع ، فاذا لم يقع النزاع ولم يرفع الأمر إلى القاضي نزل حكم الديانة لامحالة . فيبقى الجواز .

باب " بيع الشريك من شريكه " ـ وهذا البيع جائز عندنا . ولا يضره الشيوع ، بخلاف هبة المشاع .

فائدة: وعبد الرحمن هذا مدنى . من تعليقات البخارى ، دون الواسطى ، فانه ضعيف .

باب " إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فرضى " ـ أشار إلى جواز بيع الفضولى ، ووافق فيه أبا حنيفة ، وكذلك الحكم فى شراء الفضولى بعد لحوق الإجازة عنده ، وهذا الباب معدوم عند الشافعى ، فلا اعتداد لبيع الفضولى عنده ، ولا لشرائه ، ولو لحقته الإجازة .

قوله : [والصبية يتضاغون عند رجلى] الخ ، وهذا عمل غير صالح فى الظاهر . كيف ! وأنه ظلم على الصبيان الصغار المعصومين ، فلم يسقهم لبناً ، وهم ساغبون . نعم نيته كانت صالحة ، فاجر عليها ، ولابعد أنه لوكان من أهل علم لأخذ عليه ، وعوقب به ، فان صلاح النية مع فساد العمل إنما يعتد من جاهل ، وقد نبهناك غير مرة على أن هذا أيضاً ـ باب فى الشرع ـ غفل عنه الناس ، أى القبولية بحسن النية ، مع الخطأ فى العمل ، وأسميه صالحاً سفيهاً (نيك بخت بيوقوف) ، فان السفاهة قد تدعو إلى مثل هذا الغلوّ والمبالغة التى لم تكتب عليه .

قوله : [استأجرت أجيراً] ـ واختلف فى أنه إن تصرف فى مال غيره، ثم ربح فيه ، هل يطيب الربح للمتصرف ، أو يكون لصاحب المال ؟ فذهب أبوحنيفة، ومحمد رحمهما الله إلى أن المال إن كان من جنس النقدين طاب للمتصرف ، وإن كان من القروض فهو أيضاً يملكه ، لكن بملك خبيث ، إلا أن خبثه لحق الغير ، فلايظهر فى حقه .

ونقل عن أبى يوسف أن الربح يكون للمتصرف فى الفصلين بلا خبث : وحكى عنه أنه كان يتجر فى أموال اليتامى فى زمن قضائه ، فيربح فيه ، فيجعل الأصل محفوظاً على حاله ، ويأخذ الربح لنفسه ، واعترض عليه بعض من لافقه له فى الدين ، ورماه بأنه كان يأكل أموال اليتامى ، وحاشاه أن يهم به . ولكنه عمل بما عمل به أبو موسى من قبله ، ففى " الموطأ " لمالك فى " باب ماجاء فى القرض " ص ٢٨٥ مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه أنه قال : خرج عبد الله ، وعبيد الله ابنا عمر ابن الخطاب فى جيش إلى العراق ، فلما قفلا مرا على أبى موسى الأشعرى ، وهو أمير البصرة . فرحب بهما ، وسهل . ثم قال : لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت . ثم قال : بلى ، هٰهنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين فأسلفكماه ، فتبتاعان به متاعاً من متاع العراق . ثم تبيعانه بالمدينة ، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين ، فيكون لكما الربح ، فقال : وددنا ، ففعل ،

وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال ، فلما قدما باعا ، فربحا ، فلما رفعا ذلك إلى عمر ابن الخطاب ، فقال : أكلّ الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما ؟ قالا : لا ، فقال عمر بن الخطاب ، ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما ، أديا المال وربحه ، فأما عبد الله فسكت ، وراجعه عبيد الله ، فقال رجل من جلساء عمر : يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضاً ، فقال عمر : جعلته قراضاً ـ أى مضاربة ـ فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه ، وأخذ عبدالله ، وعبيد الله نصف ربح المال ، اه . ففيه دليل على جواز الاكتساب من مال الله ، عند أبي موسى ، وتقرير من عمر ، فانه لم يقدح فى إسلافه ، ولكنه خشى أن يكون ذلك رشوة ، لأنهما كانا ابناه ، فقال ما قال ، ونقل فى " الدر المختار " أن أبا يوسف كان يبكى حين احتضر ، وكان يذكر أن ذمياً ادعى على الرشيد أمير المؤمنين ، فراعيت الذمى ، وكان يقول : إنه لم يخطىء فى غير ذلك ، فيما يظن ، قلت : ولو كانت الدنيا دعته إلى هذه الرعاية لرجح أمير المؤمنين ، ولكنه رجح الذمى عليه ، فظهر أنها كانت لأمر غير ذلك ، فما ظنك برجل هذا شأنه ؟ ولكن من لادين له يريد أن يصرف وجوه الناس إليه بكل حيلة.

باب " البيع والشراء مع المشركين " ـ يعنى به أن اتحاد الملة ليس بشرط فى البيع .

قوله : [مشعان] أى (مستندا) .

باب " شرى المملوك من الحربى وهبته وعتقه " الخ ، وفيه مسألتان : الأولى أن العبد هل يمكن أن يكون تحت مشرك ، فان الظاهر يأباه ، فانه يكون بإيجاف الخيل عليهم وأسرهم ، وإحرازهم إلى دار الإسلام ، ولا يتصور ذلك فيهم ؛ نعم يمكن ذلك فيهم بطريق الغصب ونحوه ؛ والثانية أنه هل يجوز الشراء منه ، وهل يصح ملكه عليه . واعلم أنه لا استرقاق فى رجال العرب عند أبي حنيفة ، وليس فيهم إلا السيف ، أو الإسلام ، فان ارتد أحد منهم فهو واجب القتل ، نعم يجوز استرقاق ذريتهم [1] ، ولا يظهر مما نقله البخارى من القصة جواز الاسترقاق المختلف فيه ، فان مسألة الإمام الأعظم فيما بعد الدورة الإسلامية ؛ وتلك قصة ممن سبق قبلها ، فلا حجة فيها علينا .

قوله : [وقال النبي ﷺ لسلمان : كاتب ، وكان حراً ، فظلموه فباعوه] اه ؛ وعند البخارى : ص ٥٦٢ ـ ج ١ عن سلمان أنه تداوله بضعة عشرة من رب إلى رب ، اه . وأنه لقى وصى عيسى عليه الصلاة والسلام أيضاً . وذلك لأن زمن الفترة بين النبي ﷺ ، وبين عيسى عليه الصلاة والسلام خمسمائة وسبعون سنة ـ ٥٧٠ ـ على حساب التوراة ، فعاش ذلك الوصى إلى زمن طويل بعده عليه الصلاة والسلام ، وعمر سلمان كان مائتان وخمسون سنة ، فحصل اللقاء لطول العمرين ، وكان

---

(١) قلت : وفيه دليل على أن ذرية المرتد ليسوا بمرتدين ، وإلا لوجب قتلهم أيضاً ، وقد تكلم فيه الشامى فى " باب المرتد " فراجعه .

سلمان يسيح فى الأرض لطلب دين الله ، حتى أسر ، وجعل رقيقاً قبل مبعثه ﷺ ، ثم كان من أمره ، كما فى " شمائل " الترمذى ، فانه جاءه أول يوم بصدقة ، فلم يقبلها ، ثم جاء بعده بهدية فقبلها ، وكان وصف به ن التوراة ، فأسلم سلمان ، ثم أمره أن يكاتب سلمان مولاه ، فقبله على أن يغرس له سلمان نخيلا ، حتى توكل ، فغرس له النبي ﷺ بيده الكريمة نخيلا ، غير نخلة ، فأثمرت كلها غير تلك ، ففتش عنها ، فعلم أنها غرسها عمر . فغرسها ثانياً بيده الكريمة . فأثمرت أيضاً من تلك السنة ، فعتق على ذلك ، وغرض البخارى أن النبي ﷺ لما أمره أن يكاتب من اليهودى علم أنه قرر ملكه عليه ، وعند أبى داود مايدل على أن النبي ﷺ لم يتعرض إلى معاملات الجاهلية ، وقال : ماكان من قسم الجاهلية فعلى ماكان ، وأما ماأوجده الإسلام ، فيكون كما حكم به .

قوله : [فهم فيه سواء] أى ليسوا بسواء ، وذكر الزجاج أن الجملة الاسمية قد تجيء لمعنى الإنكار أيضاً .

قوله : [فقامت توضأ وتصلى] الخ ، دل على أن الوضوء كان فى الأمم السالفة أيضاً ، وكذا الصلاة .

قوله : [وأخدم وليدة] وهى هاجر عليها السلام ، أم بنى إسماعيل .

واعلم أن التحقيق أن هاجر عليها السلام لم تكن أمة ، بل كانت بنتاً للملك ، وكان هذا الملك من ذرية سام بن نوح عليه الصلاة والسلام ؛ وأما أهل مصره فكانوا من ذرية حام ، فكان يحب أن يزوج ابنته رجلا من أسرته ، حتى إذا مر به إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع زوجته سارة ، ـ وكان من سام ـ فأسرها ، وأراد بها ماأراد ، فلما رد الله كيده فى نحره ، تفطن أن زوجها مقرب من المقربين ، فأراد أن ينكحه ابنته ، ومن دأب الناس أنهم إذا أرادوا أن ينكحوا بناتهم أحداً يقولون مثل هذه الكلمات ، هضما لأنفسهم ، فيقولون : نعطيك وليدة ، فهذا العرف قد جرى فى الحرائر أيضاً ، سيما إذا ظنه مقربا ، فناسب أن يقول : وليدة ، هكذا حققه عالم من (جريا كوت) حين أمره بعض من المتنورين من بلادنا أن يؤلف رسالة على هذا الموضوع ، وإنما حمله على ذلك الظن بأن فى التوراة أن أولاد الإماء يكون محروم الإرث ، لايرث مالا ولا نبوة : قلت : أما ماحققه فى هاجر عليها السلام فهو صواب ، وأما ماذكره من قصة حرمان الإرث فليس بصحيح ، فانه لالزوم بين حرمان الإرث ، والحرمان عن النبوة ، ولو سلمناه فلا يلزم أن تحرم الذرية بأسرها من النبوة ، على أن فى التوراة وصف إسماعيل عليه الصلاة والسلام أزيد من وصف إسحاق عليه السلام ، بل فيه : إنى سأبعث من ذريته (بارامير) .

قوله : [ولكني سرقت] الخ ، كان صهيب من العرب ، واسترق في صباه ظلماً ، فكان فى العجم إلى زمن ، ولذا تغير لسانه، ولذا اعتذر عنه .

باب "جلود الميتة" الخ ، وهذا البيع لايجوز عندنا ، كما فى "الهداية" .

باب "قتل الخنزير حكما" أى لايكون نبياً ، ثم إنه يكون حكما بين اليهود والنصارى ، أما اليهود فيقتلهم ، وأما النصارى فيؤمنون به . قوله : [مقسطاً] أى من يزيل الجور .

قوله : [يكسر الصليب] لأنه راج الصليب باسمه .

قوله : [يقتل الخنزير] لأنه استحله النصارى ، مع أنه حرام فى شرعنا ، وكذا فى شرع عيسى عليه الصلاة والسلام أيضاً . وما فى بعض كتبنا أنه كان حلالا فيهم فليس بصحيح ، بل الأصل أنه حرم عليهم ، كل ذى ظفر ، كما فى نص القرآن ، فاختلفوا فى تأويله ، فظن النصارى أن الخنزير ليس منه ، فجعلوه حلالا من اجتهادهم الفاسد ، لا أنه كان حلالا فى شرعهم .

قوله : [يضع الجزية] وهذا تشريع من النبي ﷺ لزمنه أن لايكون فيه إلا الإسلام ، أو السيف ، فلا يلزم النسخ ، ثم الدنيا لما كانت فى زمنه على شرف الزوال ناسب أن تسقط الجزية ، ولا يبقى إلا الإسلام ، أو السيف ، ومن هٰهنا تبين الحكمة فى نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، ووظائفه التى ينزل لها ؛ وحاصله أنه لاينزل بوظائف النبوة ، ولا يلزمه سلب النبوة عنه ، فانه كان رسولا إلى بنى إسرائيل بالنص ، ونزوله فينا ، كدخول يعقوب عليه الصلاة والسلام .. فى نبوة يوسف عليه السلام ، وأما لعين ـ القاديان الشقى المتنبىء الكاذب ـ فلم يوجد فيه شىء ذلك ، لم يحكم بين اليهود والنصارى بشىء ، بل أكفر المسلمين ، وأعان الصليب ، وجمع المال حتى ـ طينة الخبال ، فكيف يدعى أنه عيسى ؟ !.

ثم اعلم أن الحديث لم يخبر بأن الإسلام يحيط فى زمنه على البسيطة كلها . كيف ! ولايدرى ينزل بكل بلد ، ولكنه ـ والله تعالى أعلم ـ يشيع الإسلام حيث يكون عليه الصلاة والسلام ، ... به الحديث إنما هو شيوع الإسلام بموضع نزوله ، وتطوافه ، وأما فى غير ذلك فالله أعلم ... ، مايكون فيه . لاأقول : إن الإسلام لايكون فى جميع الأرض ، ولكن أقول : إن الأحاديث ... ترد به ، فذا أمر تحت أستار الغيب بعد ، فجاز أن لا يبقى فى الأرض كلها إلا الإسلام ، وجاز ...ن تكون تلك الغلبة الموعودة بمكان نزوله وحواليه فقط ، أما مكثه عليه الصلاة والسلام بعد نزو... . فالصواب عندى فيه أربعون سنة . كما عند أبى داود : ص ٢٣٨ ، فيمكث فى الأرض أربعين سنة ، ثم يتوفى ، فيصلى عليه المسلمون ، اهـ . وأما ماتوهمه رواية مسلم : ص ٤٠٣ أنه يمكث

فى الأرض سبع سنين . فهو مدة مكثه مع الإمام المهدى ، كما عند أبى داود : ص ٢٣٣ - ج ٢ ، وبعد تمام سبع سنين يتوفى الإمام ، ويبقى عيسى عليه الصلاة والسلام بعد ذلك ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما رفعه ، فكان على ثمانين سنة ، وصححه الحافظ فى " الإصابة " وهو الذى رجع إليه السيوطى فى - مرقاة الصعود - ، وأما مجموع عمره عليه الصلاة والسلام فمائة وعشرون ، نبىء على أربعين منها ، ورفع على ثمانين ، ويمكث فى الأرض أربعين ، وقد مضى منها ثمانون ، فبقى أربعون ، وهو معنى قوله ﷺ ، وإن عيسى عليه الصلاة والسلام عاش مائة وعشرين ، ولا أرانى ذاهباً إلا على ستين (بالمعنى) ، يعنى به نصف مجموع عمر عيسى عليه الصلاة والسلام . وإنما قال : عاش بصيغة الماضى ، لكون أكثره ماضياً ، ونزوله معلوما ، وإنما لم يفصل بين ثمانين وأربعين ، لأن المقصود كان بيان التنصيف والإجمال فى مثله شائع ، ثم إن التنصيف باعتبار أولى العزم من الأنبياء عليهم السلام الذين جرى بذكرهم التأريخ ، أو بحسب المجموع ، لا بحسب الأشخاص والأفراد ، فاعلمه ، وهو الذى يناسب ، فان الحساب يكون باعتبار الوقائع المهمة ، وبها ينضبط التاريخ [1] .

باب " لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه " ، الشحم ما كان منفصلا عن اللحم ، وما كان داخلا فى اللحم فهو ودك .

قوله : [بلغ عمر بن الخطاب أن فلاناً باع خمراً] وقصته أن سمرة كان عاشراً من جانب عمر . فمرّ عليه الذمى بالخمر ، فأخذ منه العشر ، فبلغ ذلك عمر ، وقال كما فى الحديث ، وفيه زيادة ذكرها الحافظ فى " الفتح " أن عمر قال : ولوهم بيعها ، اه . وهذا وإن كان فى مسألة العشر ، لكنه دل على أن مسلماً لو وكل ذمياً ببيع خمر طاب له ربحه .

باب " بيع التصاوير " الخ ، واعلم أن مسألة فعل التصوير مسألة أخرى ، وأما مسألة المصورات ففصلها الشيخ ابن الهمام فى "الفتح" على أحسن وجه ، وضبطها فى عدة سطور ، فراجعه .

باب " إثم من باع " الخ - قوله : [أعطى بى] ولعله ينسحب على العهود العامة أيضاً

---

(١) قلت : وهذا عندى على حد قوله : أعمار أمتى ما بين الستين إلى السبعين ، مع أن فيها من يتجاوزها ، ومن يقصر عمره عنها ، فإذن هو حكم بالنظر إلى المجموع ، دون الأشخاص ، ثم تبين لى أن النبى صلى الله عليه وسلم لو قدر بعده نبى ، لكان عمره ثلاثين على الحديث المذكور ، وإذ لم تكن بعده نبوة بل كانت خلافة ، قدر أن تكون الخلافة على منهاج النبوة ثلاثين سنة ، لأنه عمر النبى لو قدر بعده ، فصارت مدة الخلافة لذلك . والله تعالى أعلم ، ولو كان لعين القاديان نبيا لوجب أن يكون ذلك عمره ، ولكن الشقى جاوز السبعين ، فهذا الحديث جمرة فى فيه ، فليحرق بها فمه ، أعاذنا الله من الكفر والضلال .

باب " أمر النبي ﷺ اليهود " الخ ، واعلم أن بنى النضير لما أجلوا ، قيل لهم : أن بيعوا المنقولات من أموالكم ، وأما الأراضى فهى لله ولرسوله ، هكذا فى كتب السير عامة ، ويمكن أن يكون أمر بعضهم ببيع الأراضى أيضاً [1] ، كما فى ترجمة البخارى .

باب " بيع العبد بالعبد ، والحيوان بالحيوان نسيئة " الخ ، ويجوز بيع الحيوان بالمتعدد عندنا ، لأنه ليس من الأموال الربوية ، وهو قيمى ، وليس بمثلى ، أما إذا كان نسيئة ، فلا يجوز عندنا ، سواء كان من الطرفين ، أو عن طرف ، وخالفنا الشافعى فى الثانى ، قلنا : إنه قيمى ، فلا يصلح أن يكون واجباً فى الذمة ، ولا بد من كونه مشاراً إليه ، بخلاف المثلى ، فانه يصلح أن يكون واجباً فى الذمة ، ولنا ماأخرجه الترمذى . وصححه ، نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ، قال الشافعية : هذا إذا كان نسيئة من الطرفين ، قال مولانا شيخ الهند : وهذا ليس بسديد ، لأن كون المناط نسيئة من الطرفين لم يتعرض له فى هذا الحديث ، بل هو مدلول حديث النهى عن الكالئ بالكالئ ، وإنما المناط فى هذا الحديث كون الحيوان من الطرفين ، مع كون واحد منهما نسيئة ، وإرجاع هذا إلى ذلك إلغاء لأحد الحديثين ، وحمل الحديثين على المعنيين أولى .

قوله : [واشترى ابن عمر راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه ، يوفيها صاحبها بالربذة] ، قوله : " مضمونة عليه " يعنى (دَين دارهى أون اوتوكا) ؛ قلت : والظاهر أن الأبعرة كانت متعينة موجودة ، نعم القبض عليها كان بالربذة ، فهذا تراخ فى القبض ، وليس البيع نسيئة .

قوله : [وقال ابن سيرين : لا بأس ، بعير ببعيرين ، ودرهم بدرهم نسيئة] الخ ؛ قلت : إن بيع الدرهم بالدرهم نسيئة حرام بالإجماع ، ولم يشرح أحد منهم ما أراد به ابن سيرين ، والوجه عندى أن يقال : إن قوله : نسيئة يتعلق بالبعير والبعيرين ، دون بيع الصرف ، فهو مطلق ، ولاريب فى جواز بيع الدرهم بالدرهم ، والذى صرفنا إليه قول ابن سيرين أولى من أن يحمل على ما يخالف الإجماع .

قوله : [كان فى السبي صفية] الخ ، واشتراها النبي ﷺ بستة رءوس ، وفيه الترجمة .

باب " بيع المدبر " قد مرّ منا التنبيه على أن المصنف ترجم على جواز بيع المدبر أيضاً ، مع الإشارة إلى أن بيع النبي ﷺ كان من قبيل التعزير ، وهذا يوجب أن لا يكون بيعه جائزاً عنده ، فتهافتت تراجمه ، ويمكن أن يقال : إن الأصل عنده جواز البيع ، وإنما التعزير ببيعه بنفسه فقط ؛

---

(۱) قلت : وفى ـ مذكرة أخرى عندى عن الشيخ ـ أن الأمر ببيعها لم يكن لبنى النضير ، فان أراضيهم كانت فيئاً ، وهو لله ورسوله ، وترجمة المصنف مبهمة ، لا ينفصل منها شىء ، فليحرر .

يعنى بدون استفسار منه ، وقد مر عن الدارقطنى مايدل على أن البيع يمكن أن يكون محمولا على الإجارة أيضاً .

قوله : [سئل عن الأمة تزنى ولم تحصن] الخ ؛ قلت : ومفهوم الإحصان يدل على أن المحصنة لاتجلد ، بل ترجم ، مع أنه لارجم فى الإماء ، محصنة كانت ، أو غير محصنة ، ثم المراد من الإحصان التزوج ، دون الفقهى ، فان الفقهى يشترط فيه الحرية ، والأمومية تنافيها ، والجواب أن يقال : إن قيد الإحصان جاء تبعاً للقرآن ، والحديث إذا تحقق اقتباسه من القرآن ، فالبحث فى القيود يدور فى الآية ، قال تعالى : ﴿ فاذا أحصنّ ، فان أتين بفاحشة ، فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب ﴾ الخ ، قيد فيها بالإحصان أيضاً . وراجع " الفوائد " للشاه عبد القادر ، فلعله ينجح شيئاً ، وقد ذكرت حله فى مذكرتى ، ولا يسعه المقام .

باب " هل يسافر بالجارية قبل أن يستبرئها " الخ ، والسفر بها جائز عندنا ، أما الاستمتاع بالوطء ، أو دواعيه ، فلايجوز ، كما ذهب إليه ابن عمر ، وهو مذهب العلماء كافة ، إلا أنه لا استبراء عنده فى العذراء ، وفيها عندنا ذلك ، قال الشافعية فى أصول الفقه : إن الحكم الشرعى لاينبغى أن يخلو عن الحكمة ، ومرادهم به عدم خلو ذلك النوع ، لا أن تتحقق تلك الحكمة فى جميع الجزئيات من ذلك النوع أيضاً ، ثم جاء شارح " الوقاية " وأوضحه ، وزاد من عنده قيداً آخر ، وقال : إن المراد من النوع النوع المنضبط ، وهو الذى تعرف جزئياته من وصفه العنوانى ، ولايبقى فيها شبهة ، وإذن الأصل أن لايخلو النوع المنضبط عن الحكمة ، أما النوع المنتشر فيمكن أن يخلو عنها ، والعذراء هٰهنا نوع منضبط يعرف بهذا الوصف ، ماصدقاته بدون ارتياب ، وشبهة مع خلوه عن الحكمة ، فانها لاتحتاج إلى استبراء أصلا ، لأنه لا احتمال فيها بشغل الرحم ، والاستبراء يكون له فقط ، فحكم الاستبراء فى العذراء حكم خال عن الحكمة ، وكذا أوردوا علينا مسألة نكاح المشرقية بالمغربى ، حيث يثبت النسب عندنا مع عدم إمكان الوطء فيها ، وقد فرغنا عن جوابها ؛ أما مسألة الاستبراء فقد أجاب عنها الشيخ ابن الهمام بأنه لايشترط تحقق تلك الحكمة حقيقة ، بل يكفى تحققها تقديراً أيضاً ، كما قالوا فيمن أسلم فى آخر ساعة الظهر ، أوطهرت فيها الحائضة : إن الصلاة تجب عليها ، مع عدم التمكن على الأداء ، فان القدرة وإن انتفت هٰهنا حقيقة ، لكنها متحققة باعتبار التوهم ، فعلم أن تحققها باعتبار التوهم أيضاً كاف ، قلت : وهذا الجواب ليس بمرضى عندى ، وما أشبهه بأجوبة المعقوليين ، فالجواب عندى بأن الحمل يمكن فى العذراء حقيقة ، كما فى قاضى خان ، ولعله فى "باب الحظر والإباحة " أن رجلا لوكان يباشر زوجته البكر ، فدخل الماء

فى رحمها علقت ، فالعذرة تزيلها القابلة بيدها ، ولو كانت تلك المسألة فى ذهن الشيخ لما احتاج إلى هذا التأويل البعيد الذى صار مطعناً للقوم ، وأما مسألة وجوب الصلاة ، فليس مبناها على توهم القدرة ، بل سبب الوجوب عندهم هو جزء من الوقت ، وقد وجد ، وليس تمام الوقت .

قوله : [وذكر له جمال صفية] الخ ، وقد كانت صفية رأت قبله رؤيا أن القمر فى حجرها ، فقصتها على زوجها ، فنهرها ، وقال : أتريد أن تنكح هذا الصابىء ، ثم إن النبى ﷺ لما دخل المدينة جاء والدها وعمها ليروه ، فقصا على قصصهما محزونين مهمومين ، قالت صفية : قال والدى : أهو هو ؟ قال عمى : نعم ، قال : فماذا نفعل ؟ قال : نخالفه ، ولا نؤمن به ، قال أبى : وذاك إرادتى ، فصفية كانت سمعت تلك القصة ، وهى صغيرة ، وعندى مذكرة علقتها فى أن أنكحة النبى ﷺ كلها كانت من أسباب سماوية ، وقد علمت شيئاً منه فى صفية رضى الله تعالى عنها .

باب " بيع الميتة والأصنام " - قوله : [لا ، وهو حرام] أى استعماله حرام ، وقال الشافعية : أى بيعه حرام ، وظاهر الحديث حجة لنا ، لأنه ذكر فيما سبق تطلية السفن والادّهان والاستصباح ، وكل ذلك استعمالات ، فيكون الحرام تلك ، ثم إن شحم الميتة لا يجوز استعماله بأى نحو كان ، أما الدهن الذى تنجس فهو متنجس ، وليس بنجس ، فيجوز الاستصباح به خارج المسجد ، أما فى المسجد فلا يجوز .

باب " ثمن الكلب " - قوله : [ومهر البغى] ، وترجمة المهر ههنا (خرچى) ، واعلم أنه وقع فى - حاشية جلبى على شرح الوقاية - أن أجرة الزانية حلال عند أبى حنيفة ، وهو شنيع جداً ، ومخالف للنص أيضاً ، فأجاب عنه مولانا الكنكوهى بأن ما كتبه جلبى مسألة من باب الإجارة الفاسدة ، كما يعلم من صنيع أصحابنا ، فإنهم لم يذكروها إلا فى هذا الباب ، فدل على ما قصدوه ، فلا يكون المعقود عليه هو الزنا ، وصورة المسألة إن استأجر امرأة لتخبز مثلا ، واشترط أن يطأها أيضاً ، فهذا الشرط فاسد ، والمسألة فى الإجارة الفاسدة عندنا أن الأجر فيها طيب ، لكونها مشروعة بأصلها ، وغير مشروعة بوصفها ، فلا تكون باطلة من كل وجه ، فالأجرة ههنا على الخبز ، ولا خبث فيه ، وإنما الخبث ، لمعنى خارج ، وليست الأجرة بدلاً عنه ، فتبقى طيبة لا محالة ، أقول : لكن يرد عليه أن المسألة عندنا أعم من الإجارة الفاسدة ، كما فى - الشامى - من المجلد الخامس ، نقلا عن المحيط ، أن ما أخذته الزانية ، إن كان بعقد الإجارة فحلال ، وإلا فحرام اتفاقا ، فهذا يدل على كون الزنا نفسه معقوداً عليه ، مع التصريح بكون أجرته حلالاً ، فدل على أن المسألة لا تقتصر على الوجه المذكور ، ثم العجب أن أصحابنا نقلوا الإجماع على حرمة أجرة الزنا أيضاً ، كما فى " البحر "

وهكذا نقله النووى ، وقد مر الحافظ ابن تيمية على تقرير تلك المسألة فى كتابه ـ الصراط المستقيم ـ ويستفاد منه أيضاً أن المسألة عندنا أعم من الإجارة الفاسدة ، وغيرها ، وحينئذ يعود المحذور ، ولم يتعرض ابن تيمية إلى هذه المسألة ، بل قال : إن الإجارة على عمل خاص ، تقع على مطلق العمل ، فمن استأجر رجلا ليحمل إليه الخمر ، فهو جائز ، لأن الإجارة ، وإن كانت على خصوص حمل الخمر ، لكنها تقع على مطلق العمل ، فيجوز له أن يأمره بحمل الماء مكان الخمر ، فخرج من تعليله هذا أن المسألة عندنا لاتقتصر على الوضع الذى ذكر ، وإن كان الفقهاء ذكروها فى باب الإجارة الفاسدة ، فالجواب عندى أن أصل تلك المسألة فى " المحيط " للبرهانى ، ويعلم منه أن المسألة مفروضة بين المولى وجاريته خاصة . فان آجرها المولى للزنا ، وجعل له أجرة طابت له الأجرة ، لكون المعقود عليه فيها تسليم النفس دون الزنا خاصة ، فان زنت من غير أن يؤجرها المولى لاتطيب له الأجرة ، لأنها لاتملك منافع بضعها ، فلا تملك إجارتها أيضاً ، نعم يجب له العقر ، ويسقط الحد ، فان وجوب المهر، أو العقر يمنع وجوب الحد عندنا ، وقد ذكر الحنفية أن الأجير على قسمين : أجير مطلق ، وذلك يستحق الأجرة بتسليم النفس ، ولو لم يعمل شيئاً ، والثانى أجير مشترك ، ويكون المعقود عليه فيها عملا خاصاً ، فلا يستحق الأجرة إلا بعد عمله ، كالقصار ، والخياط ، والصباغ ، فان جعل تسليم النفس ، والعمل كليهما معقوداً عليه ، فسدت الإجارة ، كما فى " مالابد منه " ـ رسالة بالفارسية ـ للشيخ العارف بالله ثناء الله الفانى فتى ، من أجلة علماء الهند : وهناك قسم ثالث أيضاً ، وفيه بحث ، وراجع له " الدرر والغرر " .

وبالجملة كانت المسألة مختصة بالمولى وجاريته ، فأجراها الشامى بين الحرائر أيضاً ، مع أنه لاتعلق لها بالحرائر ، ثم ذاك أيضاً بحسب زمانهم ، فانهم كانوا فى زمان لم تكن الإجارة على الزنا شاعت فيه ، وإنما كان الفساق يحتالون له ، فيستأجرون الجوارى على طريق الأجير المطلق ، ثم كانوا يزنون بهن أيضاً فساغ للفقهاء أن يحملوها على تسليم النفس ، تصحيحاً للعقد ، مهما أمكن ، وحملا لحال المسلم على الأصلح ، وإن كان عقد على الزنا وسماه ، فانه من مسخ فطرته ، وسوء بطانته ، فلا يلتفت إليه ، ولا يصغى لقوله ، كما مر عن ابن تيمية ، أن الإجارة على حمل الخمر تنصرف إلى مطلق الحمل ، أما إذا شاعت الإجارة ، والاستئجار فى الزنا ، كما فى زماننا ، تعذر التأويل المذكور ، وتعين كون الزنا هو المعقود عليه ، فتحرم الأجرة مطلقاً ، أما فى الحرائر فظاهر ، وأما فى جاريته ، لانقلاب الحال ؛ ومن هٰهنا ظهر سر الفرق بين أجرة النائحة والمغنية ، حيث جزم فقهاؤنا بحرمة أجرة المغنية والنائحة ، كما فى " الكنز " مع جريان هذا التأويل فيهما أيضاً ، وذلك لأنهم لما نظروا فى زمانهم وجدوا الإجارة قد فشت فى باب الغناء والنوح ، فجعلوهما معقوداً عليه ، ولم يحملوها

على تسليم النفس ، بخلاف الزنا ، فانهم لم يجدوا الإجارة فيه شائعة ، كما فى زماننا ، فان النّاس لقلة الدين والديانة ، وضعف الإيمان والأمانة ، يستأجرون ولا يبالون ، يزنون ولا يستحيون ، فكيف يكون اليوم لهم التأويل ، وإلا فلا أعرف فرقاً بين النوعين ، حيث حرمت الأجرة فى الغناء ، وطابت فى الزنا ، مع كون الزنا أشنع وأفحش ، ويلحق به ماعندالبخارى فى "كتاب الإكراه" ص ۱۰۲۸ ، من المجلد الثانى " باب إذا استكرهت المرأة على الزنا ، فلا حدّ عليها " وعن الزهرى أنه لو زنى أحد من أمة بكر يجب عليه الحد ، وضمن النقصان ، وفى الهامش ، وهو قول مالك ، وإسحاق ، وأبى ثور ، فكما أن إيجاب الضمان فى الصورة المذكورة لايعد أجرة لزناه ، بل يعد ضمانا للنقصان ، كذلك الأجرة فيما نحن فيه ، لاتكون أجرة للزنا ، بل أجرة للحبس ، وتسليم النفس ، ثم إن عبارة " المحيط " تقتضى أن تلك المسألة لعلها حدثت من لفظ المهر ، فانه يقتضى تمادى تلك المعاملة ، وطول فيها ، وذاك إذا كانت بطريق الاستئجار ، بخلاف لفظ الأجرة ، فانه لايقتضى ذلك ، ويأتى فى الزنا مرة أيضاً ، فلما نظروا لفظ المهر وضعوا المسألة فى الإجارة لذلك ، ولذا عدلت عن ترجمته ، إلى الترجمة بـ(خرچى) فانه يستعمل فى معنى الأجرة .

ومحصل الكلام ، وجملة المرام أن أجرة الزنا حرام عندنا أيضاً ، أما فى الحرائر فطلقاً ، وأما فى الإماء فكذلك ، إلا ماوقع بين المولى وجاريته ، ثم ذلك أيضاً فى الزمن القديم . أما اليوم فلا تحل مطلقاً ، لافى الحرائر ، ولافى الإماء ، لافى حق مواليهن ، ولا فى حق غيرهن ، وكان الواجب على أصحابنا أن ينظروا فى عبارة "المحيط" ولا يهدروا القيود المذكورة فيها ، لئلا يرد علينا ماأورده الخصوم ، ولكن الله يفعل مايشاء ، ويحكم مايريد ، والله تعالى أعلم ، وعلمه أحكم .

فائدة : واعلم أن " المحيط " اثنان : الأول للبرهانى ، لجدّ ـ شارح الوقاية ـ وقد ذكر مولانا عبدالحى أنه فى أربعين مجلداً ، وقد رأيته فى خمس مجلدات ؛ والثانى للشيخ رضى الدين السرخسى ، فاعلمه .

كتاب السلم

واعلم أنه ليس فى فقه الحنفية بيع يكون المبيع فيه معدوما غير السلم، ولذا شرطوا فيه بيان القدر والجنس، ورأس المال، ومكان التسليم، وغيرها ليكون بعد التعيين كالموجود، ويقرب إلى الانضباط، لئلا تجرى فيه التنازعات، وقد نظمه الجامى فى بيت:

(قدر وجنس است وصف ونوع وأجل * جاى تسليم است رأس مال سلم)

ثم إن المسلم فيه عندنا يكون من أربعة أنواع: المكيلات، والموزونات، والمذروعات، والمعدودات المتقاربة، والمتأخرون ألحقوا به الاستصناع أيضاً، وينبغى أن لايكون صحيحاً على الأصل، واختلط باب الربا من باب السلم على ميرزاجان ـ المحشى للهداية ـ، فكتب أن الربا يجرى فى الأشياء الأربعة، مع أن الربا لايجرى إلا فى المكيلات، والموزونات. فاحفظه.

باب "السلم إلى من ليس عنده أصل"، واعلم أنه لايشترط أن يكون المسلم فيه موجوداً فى بيت المسلم إليه، وإنما يشترط أن يقدر على تسليمه، ولو بعد الشراء من السوق. فالشرط كونه موجوداً فى الجملة، لا كونه عنده.

قوله: [ولم يسألهم، ألهم حرث أم لا] يعنى به أنهم لم يكونوا يسألون المسلم إليه بأن المسلم فيه فى بيته أم لا، وإنما كان الواجب عليه أن يهيئه على المدة.

قوله: [السلم فى النخل] أى فى ثمره.

قوله: [حتى يؤكل منه] والمراد به بدوّ الصلاح، وله تفسيران، وقد مرمنى أنهما قريبان من السواء.

قوله: [فقال الرجل: وأى شيء يوزن؟ فقال رجل إلى جانبه: حتى يحرز]. ولما لم يفهم الرجل الوزن فى الثمار، لكون المعهود فيها الكيل دون الوزن، مع عدم إمكان الكيل أيضاً على الشجر، فسره بأن المراد بالوزن هو الإحراز.

باب "السلم فى النخل" ـ أى فى ثمره ـ قوله: [نهى عن بيع النخل حتى يصلح]، فان قلت: إن السؤال كان عن السلم، فكيف الجواب بمطلق البيع؟ قلت: وفى ههنا مسألة أخرى، يظهر منها التناسب بين السؤال والجواب، وهى أن المسلم فيه، وإن لم يجب كونها فى ملك المسلم إليه، لكن

يشترط أن يوجد فى الأسواق من حين العقد إلى حلول الأجل ، فدلت على أن ثمار النخل يجب أن تصلح ، وتخرج عن العاهات عند عقد السلم ، فانها قبله كالمعدوم ، وبه ظهرت المناسبة .

باب " الكفيل فى السلم " قاس الكفالة على الرهن . لأنه إذا صح الرهن للاستيثاق صحت الكفالة أيضاً ، وتصح الكفالة عندنا للسلم فيه دون الثمن ، وراجع الفقه .

قوله : [وارتهن] الضمير إلى اليهودى .

باب " السلم إلى أجل معلوم " - قوله : [مالم يك ذلك فى زرع] الخ ، وقد مر أنه لا يشترط كون المسلم فيه فى ملك المسلم إليه عندنا ، وإنما يشترط كونه مأموناً عن العاهات ، ولا يجوز قبل ذلك .

باب " السلم إلى أن تنتج الناقة " ، وليس هذا بيع السلم المعروف فى الفقه ، ولعله أراد به الواجب فى الذمة مطلقاً ، والله تعالى أعلم بالصواب .

باب " الشفعة فيما لم يقسم " - وفى الحديث إشارة إلى نفى الشفعة فى المنقولات ، ثم الشفعة عندنا للشريك فى نفس المبيع ، وفى حقوقه ، وللجار أيضاً ، وهى عند الشافعية للشريك فقط ، فاحتجوا به على نفى الشفعة للجوار . ولنا فى ذلك أحاديث ، وقد تأثر منها الشافعية أيضاً ، حتى إنهم قالوا : إن القاضى الحنفى لو حكم بالشفعة للجوار ليس للشافعى أن يفسخه ، وهذا وإن كان داخلا تحت قاعدة أن القضاء إذا لاقى فصلا مجتهداً فيه ، صار مجمعاً عليه ، إلا أن فيه دليلا على تأثرهم من تلك الأحاديث أيضاً ، وهى كقوله ﷺ : عند الترمذى : " جار الدار أحق بالدار " ، وكقوله : " الجار أحق بسقبه " عند البخارى ، وأوله الشافعية ، فقالوا : إن المراد منه حقوق المجاورة [1] ،

---

(١) قال الخطابى فى حديث أبى رافع : الجار أحق بسقبه أنه قد يحتج بهذا من يرى الشفعة بالجوار ، وإن كان مقاسما ، إلا أن هذا اللفظ مبهم يحتاج إلى بيان ، وليس فى الحديث ذكر الشفعة ، فيحتمل أن يكون أراد الشفعة ، وقد يحتمل أن يكون أراد أنه أحق بالبر والمعونة ، وما فى معناهما ، وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال : إن لى جارين إلى أيهما أهد ؟ قال : إلى أقربهما منك داراً ، أو باباً ، ثم أخرج حديث الحسن عن سمرة مرفوعا ، قال : جار الدار أحق بدار الجار والأرض ، قال : وهذا أيضا قد يحتمل أن يتأول على الجار المشارك ، دون المقاسم ، كما قلناه فى الحديث الأول ، وقد تكلموا فى إسناده . قال يحيى بن معين : لم يسمع الحسن من سمرة ، وإنما هو صحيفة وقعت إليه ، أو كما قال ، وقال غيره : سمع الحسن من سمرة حديث العقيقة . حسب " معالم السنن " ص ١٥٤ - ج ٣
وقد تكلم عليها المارديني ، وأراح جملة الشبهات التى أتوا بها ، وهذا نصه : قلت : هذا ممنوع ، بل سياقها

دون حقوق الشفعة ، قلت : والحديث الأول يرد هذا التأويل ، فانه يدل على كون تلك الحقوق مما يتعلق بالدار ، وهي حقوق الشفعة ، وأجاب بعض الحنفية عن حديث الباب بجواب غير صحيح ،

يدل على أنه ورد في الشفعة ، وكذا فهم منه البخاري ، وأبو داود ، وغيرهما ، وقد صرح بذلك في قوله : أحق بشفعة أخيه ، والعرض مستحب ، وظاهر قوله : أحق ، وقوله : ينتظر به ، الوجوب . وأيضا الأصل عدم تقرير العرض ، ثم حكى البيهقي عن الشافعي ، أنه قال : ثبت أنه لاشفعة فيما قسم . فدل على أن الشفعة للجار الذي لم يقاسم دون المقاسم ، قلت : قد ثبت أنه لاشفعة فيما قسم ، وصرفت فيه الطرق ، كما قدمنا ، ومال أبي رافع كان مفرزاً بالقسمة . وإنما الطرق كانت مشتركة ، فصريح القصة يخالف تأويل الشافعي هذا ، بمذهبه ؛ وقد جاء ذلك مصرحا في قوله : حديث جابر المذكور بعد : الجار أحق بشفعة أخيه ، إذا كان طريقهما واحداً ، وقد أخرج النسائي في " سننه " عن محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة عن الفضل ابن موسى عن حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة بالجوار . وهذا سند صحيح .

وتأويل الشافعي الجار بالشريك يرده ما أخرجه ابن أبي شيبة عن أبي أسامة عن حسين المعلم عن عمرو ابن شعيب عن عمرو بن الشريد عن أبيه ، قلت : يارسول الله أرض ليس لأحد فيها قسم ، ولا شريك إلا الجوار ، قال : الجار أحق بصقبه ، ماكان ، وأخرج الطحاوي هذا الحديث ، ولفظه : ليس لأحد فيها قسم ، ولا شريك إلا الجوار ، وأخرجه ابن جرير الطبري في " التهذيب " بلفظه : ليس فيها لأحد شرب ، ولا قسم إلا الجوار . فهذا تصريح بوجوبها لجوار لاشركة فيه ، فدل على أن الجار اللازق تجب له الشفعة . وإن لم يكن شريكا ؛ وقال ابن جرير : رواه عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن الشريد بن سويد ـ من حضرموت ـ أنه عليه السلام ، قال : الجار ، والشريك أحق بالشفعة ما كان يأخذها أو يترك . فظاهر عطف الشريك على الجار يقتضي أن الجار غير شريك ، وأخرج ابن حبان في " صحيحه " حديث : الجار أحق بصقبه من حديث أبي رافع ، وأنس عن النبي صلى الله عليه وسلم : وأخرج أيضا عن أنس أنه عليه السلام قال : جار الدار أحق بالدار : وأخرجه النسائي أيضاً ، وعن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : جار الدار أحق بدار الجار ، أخرجه أبو داود ، والنسائي ، والترمذي : وقال : حسن صحيح . وسيأتي إن شاء الله تعالى في " كتاب الهبة " أن الحاكم ذكر في أثناء " كتاب البيوع من المستدرك " حديثاً من رواية الحسن عن سمرة ، ثم قال : قد احتج البخاري بالحسن عن سمرة ، وفي " مصنف بن أبي شيبة ـ في كتاب أقضيته عليه السلام " نا جرير عن منصور عن الحكم عن علي ، وعبد الله . قالا : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجوار ، وفي " التهذيب " لابن جرير الطبري : روى موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أن الجار أحق بصقب جاره ، وأخرج ابن جرير أيضاً بسنده عن عكرمة عن ابن عباس [illegible] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

فراجعه من الهامش، والجواب عندي أنه لا ريب أن الحديث جعل للجار وللشريك حقوقا، ولكنه سمى حقوق الشريك شفعة، وحقوق الجار حقاً مطلقاً فقط، أما الفقهاء فسموا كليهما شفعة، فلم يبق نزاع إلا في التسمية، وحينئذ فنفي الشفعة في الحديث راجع بالنظر إلى اصطلاحه، وإثبات الفقهاء بالنظر إلى مصطلحهم[1]. فان أراد الشافعية أن ينكروا حق الجار رأساً، فالحديث وارد عليهم لإثباته ذلك الحق، مثل الشريك، وإن لم يكن سماه شفعة، وإن أراد الحنفية ثبوت ذلك الاسم، فلا سبيل لهم إليه من الحديث؛ والحاصل أن المسألة في يد الحنفية، والتسمية والعنوان في يد الشافعية، ومر الشيخ ناصر الدين بن المنير على هذا الحديث، ولعله في تفسير سورة "مريم" فقال: إن قوله: مالم يقسم، يدل على أن هذا المال كان قابلا للتقسيم، ثم لم يقسم، لأن حرف لم

وإذا أراد أحدكم أن يبيع عقاره، فليعرضه على جاره، فظهر بمجموع هذه الأحاديث أن للشفعة ثلاثة أسباب: الشركة في نفس المبيع، ثم في الطريق، ثم في الجوار؛ فظاهر قوله عليه السلام: جار الدار أحق بالدار، من يأخذ الدار كلها، وليس ذلك إلا الجار، وأما الشريك فانه يأخذ بعضها، ولأن الشفعة إنما وجبت لأجل التأذي الدائم، وذلك موجود للجار أيضاً، ولو وجبت لأجل الشركة لوجبت في سائر العروض، فلما لم تجب إلا في العقار علمنا أن سبب الوجوب هو التأذي؛ وحكى الطبري أن القول بشفعة الجوار هو قول الشعبي، وشريح، وابن سيرين، والحكم، وحماد، والحسن، وطاوس، والثوري، وأبي حنيفة، وأصحابه، وفي "الاستذكار" روى ابن عيينة عن عمر بن دينار عن أبي بكر بن حفص بن عمر بن سعد بن أبي وقاص أن عمر كتب إلى شريح أن اقضى أن الشفعة للجار، فكان يقضي بها، وسفيان عن إبراهيم بن مسيرة، قال: كتب إلينا عمر بن عبد العزيز إذا حدت الحدود، فلا شفعة، قال إبراهيم: فذكرت ذلك لطاوس، فقال: لا، الجار أحق "الجوهر النقي" مختصراً ص ٣٥ و ٣٦ - ج ٢، وقد تكلم عليه العيني أبسط منه، فراجعه من: ص ٥٦٨ - ج ٥، وأجاب عن إيرادات الخصوم مع ما تكلم في سماع الحسن عن سمرة على: ص ٦٢٣ - ج ٥، وقد تكلم في سماع الحسن على: ص ٥٩٤ - ج ٥ أيضاً تركناه، مخافة الإطناب.

(١) قلت: ونظيره الشهادة، فان الشرع حكم على كل من مات مطعوناً أو غريقاً بالشهادة، والفقهاء أيضاً أقروا بهذا المعنى، غير أنهم لم يسموه شهادة، وكذلك الشرع حقق للمدينه حرماً، وسماه به، وأقر به الفقهاء أيضاً، إلا أنهم لم يسموه بالحرم، وهكذا الصدقة في الخيل، أقر بها فقهاؤنا لكنهم لم يسموه زكاة كما لم يسموا الحقوق المنتشرة زكاة، فتلك الحقوق كلها أقر بها الفقهاء أيضاً، لكنهم لم يسموه بتلك الأسامي باعتبار موضوع فنهم، ونظيره ما ذكره الشيخ أن الشرع أثبت للجار حقاً مؤكداً لا يمكن إنكاره وأقر به فقهاء الحنفية، غير أنهم سموه شفعة باعتبار موضوعهم على عكس ما فعلوه في أخواتها، فآل الأمر إلى الخلاف في التسمية فقط، ولا يبعد أن يكون اختلافهم في باب الإيمان أيضاً من هذا القبيل، فتذكره والله تعالى أعلم بالصواب.

إنما يستعمل فى محل يكون من شأنه الإثبات ، فيقال : لايتكلم الحجر ، ولا يقال : لم يتكلم الحجر ، لأنه ليس من شأنه التكلم ، ثم قال : ولا تقسيم مع الجار ، فانه فرع الاشتراك ، ولا اشتراك معه ليقسم ، فأراد منه أن ينفى الشفعة للجار ، قلت : والصواب عندى أن أمثال تلك النكات البلاغية إنما تليق بشأن القرآن ، للثقة بحفظ لفظه ، أما فى الحديث ، فالباب أوسع منه .

باب " عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع " الخ ، والمراد من الصاحب الشفيع .

قوله : [وقال الشعبي] الخ ؛ وحاصله أنه إذا رأى شفعته تباع . ثم لم يتكلم بشىء . فان شفعته تسقط ، وقد وضع لها الحنفية ثلاث طلبات [1] ، لأنها حق ضعيف يسقط بالإغماض .

قوله : [أتبع منى بيتى فى دارك] الخ ، كان لأبى رافع بيتان فى دار سعد .

قوله : [فقال : سعد] الخ أنى أعطيك من الثمن هذا القدر فقط ، ولا أزيد عليه .

قوله : [منجما] أى بالأقساط ، وهو المراد من قوله : مقطعة ، فكانت الشفعة فى تلك القصة للجار ، فالصحابى أيضاً فهم من الحديث مافهمناه ، ولعل البخارى أيضاً وافقنا فى المسألة ، فانه أخرج حجة الحنفية : الجار أحق بسقبه .

باب " أى الجوار أقرب " ولايدرى أنه هل أراد من الجار الجار الملاصق ، وأراد به موافقة الحنفية ، أو حمله على الحقوق الأخرى ، غير أن الحديث الذى أخرجه ليس إلا فى الحقوق العامة دون الشفعة ، والله تعالى أعلم .

فى الإجارات

قيل الإجارة : فعالة ، وليس من باب الإفعال ، كذا ذكره ابن الحاجب فى " الشافية " ، ثم اعلم أن الأجر على نحوين : أجير مشترك ، وهذا لايستحق الأجر حتى يعمل ، وأجير خاص : وهو يستحق الأجر بتسليم نفه فى المسدة ، وإن لم يعمل .

باب " استئجار الرجل الصالح " - قوله : [ومن لم يستعمل من أراده] أى لم يستعمل من طلب العمل .

(١) إعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه : الأولى طلب المواثبة ، وهو الطلب المقارن للعلم به ، والثانية طلب الإشهاد ، وهو بعد المواثبة بدون تكاسل ، وتأخير ، والثالثة طلب الخصومة ، وهو أن يدعى عند القاضى بعد ذلك

باب " استئجار المشركين عند الضرورة " [1] ـ واعلم أن اتحاد الملة ليس بشرط فى عقد الإجارة، وكذا قيد الضرورة أيضاً مقحم.

واعلم أن مكاتب المعاملات الحكومية فى عهد عمر فى إيران كانت بالفارسية، وكان فيها محاسب مجوسى. لأن العرب لم يكونوا يحسنون الحساب، فلما أخبر به عمر أمر بعزله، وأمر بإسقاط الحساب الفارسى، وأمر بكتابة الدفاتر بالعربية، قلت: هذا فى الدفاتر والمناصب، أما الإجارة المطلقة، فتصح فى الكافر أيضاً.

قوله: [عامل النبي ﷺ أهل خيبر] الخ، قال العينى: إن المعاملة فى عرف [2] المدينة هى المزارعة والمساقاة، لأن أرض خيبر كانت حقاً للغانمين، وسيجيء تفصيله.

قوله: [قد غمس يمين حلف] الخ. كان من عادات [3] العرب أنهم إذا حلفوا يضعون بين أيديهم ماء، ويجعلون فيه لوناً، فاذا ظهر أثره فيه، غمسوا فيه أيديهم وحلفوا. ومن هٰهنا سمى اليمين غموساً.

باب " إذا استأجر أجيراً ليعمل به بعد ثلاثة أيام " الخ، ويقال له فى الفقه: الإجارة المضافة، والعقد فيها يكون فى الحال، والعمل فى المآل، ولتراجع " الهداية " للفرق بين الإجارة المعلقة والمضافة، ولم يدركه الشامى فى " النكاح "، ثم إن الفرق بينهما قد تسلسل فى أبواب شتى، كالهبة، فانها إذا كانت مقيدة بالشرط تصح، وإذا كانت معلقة لا تصح، بخلاف البيع، فانه لا يصح، سواء كان معلقاً بشرط، أو مقيداً به.

باب " الأجير فى الغزو " ـ يعنى أن الغزو يكون خالصاً لله تعالى، فهل تصح فيه الأجرة؟ والجواب أنها تصح. وإن حبط الأجر، فهو الأجير إلى آخر قطرة دمه.

---

(١) وهل يجوز أن يؤجر الرجل المسلم نفسه من مشرك؟ فالجواب كما قال ابن المنير: استقرت المذاهب على أن الصناع فى حوانيتهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة، ولا يعتد ذلك من الذلة، بخلاف أن يخدمه فى منزله، وبطريق التبعية له، اهـ. عينى: ص ٦٤٦ ـ ج ٥ " عمدة القارى ".

(٢) قال أبو عبيد. فتشبه قوم هذا بالذى صنع عمر بالسواد فيما يروى عنه فى النخل والشجر وليس يشبه هذا ذاك. لأن هذه المعاملة كالمزارعة، وهى التى يسميها أهل المدينة " المساقاة " إنما هى على بعض ما يخرج منها، فان خرج شيء كان لهم شرطهم، وإن لم يخرج، فلا شيء لهم، والذى يحكون عن عمر مال له شيء مسمى. فلهذا أنكروا ان يكون عمر فعله، اهـ. كتاب " الاموال " ص ٨٦

(٣) ذكره العينى: ص ٦٣٣ ـ ج ٥ " عمدة القارى ".

قوله : [جيش العسرة] يقال لغزوة تبوك .

باب " من استأجر أجيراً ، فبين له الأجل ، ولم يبين له العمل " ، الخ ، وهذا ماقلت أن المعقود عليه في " باب الإجارة " قد يكون تسليم النفس ، ولا يشترط فيه العمل .

قوله : [آجرك الله] يمكن أن يكون إشارة إلى أن المؤاجرة تستعمل في الفواحش . فالمؤاجرة المعاملة على الزنا ، كما صرح به الزمخشري .

باب " من استأجر أجيراً فترك أجره ، فعمل فيه المستأجر ، فزاد . ومن عمل في مال غيره فاستفضل " إذا تصرف في مال الغير[1] ، فهل يكون الربح للعامل ، أو المالك ؟ وقد مرّ عن " الهداية" أن الربح في البيع الفاسد يطيب للبائع ، لأنه ربح في ثمنه . ولايطيب للمشتري ، فانه ربح في المبيع ، ووجه الفرق ذكره صاحب " الهداية "، واعترض عليه أنه لافرق بينهما ، فان المبيع إذا بيع صار نقداً ، فلم يبق بين الثمن والمبيع فرق في ثاني الحال ، وإن كان فرقاً في أول الحال ، وحينئذ ينبغي أن يكون ربح الثمن أيضاً خبيثاً ، أو ربح المبيع أيضاً طيباً ، وأجاب عنه الشيخ سعد الدين أن هذه المسألة إنما هي في البيع الأول ، أما بعد ذلك فيطيب له الربح في ذلك الثمن أيضاً ، وإن كان هذا الثمن حصل له ببيع المبيع في البيع الأول ، فالربح الذي حصل للمشتري في أول بيعه يبقى خبيثاً ، ثم إذا اشترى منه شيئاً يطيب له الربح أيضاً ، كالربح للبائع الأصلي ، وهو الأول .

باب " من آجر نفسه " الخ ، أي من آجر نفسه ، فاكتسب شيئاً ، فاستفضل منه شيء ، فتصدق به .

باب " أجر السمسرة " وأجرته حلال عندنا ، سواء كان من جهة البائع ، أو المشتري .

---

(١) قلت : وذكر العيني أن من اتجر في مال غيره . ففيه خلاف . فقال قوم : له الربح إذا أدى رأس المال إلى صاحبه ، سواء كان غاصبا للمال ، أو وديعة عنده . متعديا فيه ، وهو قول عطاء ، ومالك ، وربيعه ، والليث ، والأوزاعي ، وأبي يوسف ، واستحب مالك . والثوري ، والأوزاعي تنزهه ، ويتصدق به : وقال آخرون يرد المال ، ويتصدق بالربح كله ، ولا يطيب له شيء من ذلك ، وهو قول أبي حنيفه . ومحمد ابن الحسن ، وزفر ؛ وقال قوم : الربح لرب المال ، وهو ضامن لما تعدى فيه ، وهو قول ابن عمر ، وأبي قلابه ، وبه قال أحمد ، وإسحاق ، وقال الشافعي : إن اشترى السلعة بالمال بعينه فالربح ، ورأس المال لرب المال ، وإن اشتراها بمال بغير عينه قبل أن يستوجبها بثمن معروف بالعين ، ثم نقد المال منه . أوالوديعة ، فالربح له ، وهو ضامن لما استهلك من مال غيره ، والله أعلم بالصواب : ص ٦٤٤ - ج ٥ . وتكلم عليه المارديني في " الجوهر النقي " ص ٣٧ - ح ٢ . وذكر في - كتاب الفراض - أشباه تنفعك . فليراجع

قوله : [بع هذا الثوب ، فما زاد على كذا وكذا فهو لك] الخ ، وهذه الإجارة فاسدة عندنا لجهالة الأجرة ، فيستحق أجرة المثل ، على ماهو المسألة فى الإجارة الفاسدة .

قوله : [المسلمون عند شروطهم] الخ . يعنى يلزمهم كل شرط تتحمله قواعد الشرع ، فعليهم الإيفاء بها .

باب " هل يؤاجر الرجل نفسه " الخ ، وقد مرّ أن المؤاجرة شائعة فى الفحشاء ، والزنا ، ولعل البخارى غافل عن هذا الاصطلاح ، ولايبعد أن يكون العرف المذكور اشتهر بعد زمن البخارى .

باب "مايعطى من الرقية" والرقية (افسون) وفى الهندية (منتر) ، ولا يقال : إلا لما اشتملت على كلمات غير مشروعة . وحينئذ كان المناسب أن لاتسمى العوذة ، والكلمات المشروعة بالرقية ، مع أنهم يستعملونها فى تلك أيضاً .

واعلم أن هٰهنا مسألتين : الأولى : أخذ الأجرة على تعليم القرآن[1] ، والأذان ، والإقامة ، ولايجوز فيها أخذ الأجرة على المذهب ، وإن أفتى المتأخرون بجوازها ، وتعليل صاحب " الهداية " يوجب عدم الجواز مطلقاً ، وحينئذ استثناء المتأخرين يصادم المذهب صراحة ، نعم يستفاد من تعليل قاضى خان أن استثناء الأشياء المذكورة يتحمل على المذهب أيضاً ، فقال : إن الوظائف فى الزمان الماضى كانت على بيت المال ، ولما انعدم عادت الفريضة على رقاب الناس ، وعليه الاعتماد عندى ، لأن رتبة قاضى خان أعلى من " الهداية " ، كما صرح به العلامة القاسم بن قطلوبغا ؛ والثانية : مسألة الأجرة على التعوذ ، والرقية ، وهى حلال لعدم كونها عبادة ؛ قلت : ويتفرع على الأولى أن لايصح أخذ الأجرة على قراءة القرآن للميت ، لأن الأجير إذا لم يحرز ثواب القراءة ، فكيف يعطيه للميت ؟ نعم لو كان الختم لمطالب دنيوية طاب له الأجرة ، هكذا نقله الشامى ، وشيده بنقول كثيرة من أهل المذهب ، وقد أخرجت الجواز من ثلاث كتب للحنفية : منها ـ التفسير ـ للشاه عبدالعزيز ، فانه لين الكلام ، وأجاز به ، ثم إن تلك الكتب ، وإن كانت مرجوحة من حيث

---

(١) قال العينى : والأصل الذى بنى عليه حرمة الاستئجار على هذه الأشياء أن كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليها ، لأن هذه الأشياء طاعة ، وقربته تقع عن العامل ، فلا يجوز أخذ الأجرة من غيره ، كالصوم ، والصلاة ، اهـ : ص ٦٤٨ ـ ج ٥ ، وفيه قال الطحاوى : ويجوز الأجر على الرق ، وإن كان يدخل فى بعضه القرآن ، لأنه ليس على الناس أن يرقى بعضهم بعضاً ، وتعليم الناس بعضهم بعضاً القرآن واجب اهـ . وتعقب عليه صاحب ـ التوضيح ـ وأجاب عنه العينى ، فراجعه : ص ٦٤٩ ـ ج ٥

الأصل ، لكنه من دأبي القديم أنه إذا ثبت التنوع في المسألة ألين الكلام ، وأسلك مسلك الإغماض ، ولذا أغمض عن تلك المسألة أيضاً ، وماظنه بعض السفهاء من أن المنع فيما إذا أخذ الأجرة أقل من أربعين درهما ، ونسبوه إلى ـ المبسوط ـ فهو كذب محض ، وافتراء لا أصل له ، ثم إذا عوّذ كافراً ، ورأى أن عوذته تشتمل على كلمات لاتليق بشأن الكافر ، ينبغي أن ينوي منها البركة فقط .

قوله : [أحق ماأخذتم عليه أجراً كتاب الله] وتمسك به الشافعي على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن ، وغيره ؛ وهو عندنا محمول على الرقية ، ونحوها ، ووزانه وزان قوله : « ليس من البرّ الصيام في السفر » فجعل الصيام كأنه ليس فيه بر ، وعلى نقيضه جعل أخذ الأجرة هٰهنا ، كأنه هو البرّ كله ، فهذا نحو تعبير لاغير ، ولنا ماأخرجه أبو داود عن عبادة بن الصامت أنه أهدى له قوس ممن كان يعلمه القرآن ، فسئل النبي ﷺ عنه ، فقال له : « إن أردت أن تطوق طوقا من نار فاقبلها » وراجع الهامش .

قوله : [وقال الشعبي : لايشترط المعلم ، إلا أن يعطى شيئاً فيقبله ، والحافظ ابن تيمية يستشيط غيظاً في مثل هذه المواضع مما فصله الحنفية ، أن الأجرة إن كانت مشروطة لم تجز ، وإلا جازت ، فقال : لم نعلم لهذا القيد ثمرة في الخارج ، بعد ماأخذ الأجرة ، فان الحديث قد نهى عنها ، وهذا قد ناقضه ، وأخذ الأجرة سواء اشترط ، أو لم يشترط ، حتى أنه قد أفرد لذلك جزءً مستقلا في ـ فتاواه ـ ، وسماه باسم على حدة ، وأراد منه الرد على محمد ، قلت : أما غيظه فليكظمه ، وشأنه في ذلك ، فليخفضه ، فان لنا أيضاً حديثاً عند الترمذي عن ابن عمر وصححه . نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل ، اهـ . وأجرته حرام عندنا أيضاً ، كما في الحديث ، ثم أخرج عن أنس ، وفيه : ونكرم ، فرخص له في الكرامة ، فاذا ثبت أصله وجنسه ، فالنكير على الجزئيات عسير غير يسير ، وهذا إلى المجتهد أدخل تحتها ، أي الجزئيات ، أراد ، وقد مرمنا مراراً ، أن الجزئيات تصدق عليها ألوف من الكليات ، والنظر في أنها بأي من الكليات أقرب من مدارك الاجتهاد ، ولا دخل لنا فيه ؛ والحاصل أنه وقعت في كتب الحنفية جزئيات جرى بها التعامل ، والتوارث ، ونقول بجوازها ، ثم الناس يأخذون علينا . ويختارون خطة عسف وخسف ، ورحم الله من أنصف .

قوله : [القسّام] كان بيت المال ينصب رجلا للتقسيم ، ويقال له : القسام ، ويقال له في بلادنا :

"الأمين"، وفى الفقه أن أجرته تكون على بيت المال، وأن لا تؤخذ منهم.

قوله: [الرشوة فى الحكم]، وراجع تفصيله[1] من كتب الفقه من "كتاب القضاء".

قوله: [وكانوا يعطون على الخرص] والمراد من الخرص ما كان يفعله العمال فى ثمار الناس قبل أخذ العشر، ويمكن أن يكون المراد منه ماهو شائع بين البائع والمشترى فى البياعات، فدل على كونه مطلوبا أيضاً، ثم الفرق بين الجزاف والخرص، أنه لاتقدير فى الجزاف أصلا، بخلاف الخرص، فان فيه تقديراً فى الجملة، وإن لم يعلم، كالكيل، والوزن.

قوله: [حتى تجعلوا لنا جعلا] وقد مر منى أن أخذ الأجر على قراءة القرآن للحوائج الدنيوية جائز، بقى التعليم، ففيه أيضاً توسيع على ماعلل به قاضى خان، أما أخذ الأجرة على إيصال الثواب للميت، فلى فيه تردد شديد، وأكف عنه لسانى.

---

(١) قال القاضى أبو المحاسن فى "المعتصر" ص ٢٣٤ - ج ١، عن ثوبان، قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى والرائش، وروى عنه: والرائش الذى يمشى بينهما، أخذ ذلك من الريش الذى تتخذ للسهام التى لاتقوم إلا بها، وذلك فى الحكم، يبينه حديث أم سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الراشى والمرتشى فى الحكم، ولايدخل فى ذلك من رشا ليصل إلى حقه الممنوع عنه، وأما المرتشى منه ليوصله إلى حقه، داخل فى اللعن، ومما يدل عليه ماروى عن جابر بن زيد، ماوجدنا فى أيام ابن زياد، وفى أيام زياد شيئاً هو أنفع من الرشا، أى أنهم كانوا يفعلون ذلك استدفاعا للشر عنهم، اهـ. قال على القارى: وأصله من الرشاء الذى يتوصل به إلى الماء، قيل: الرشوة مايعطى لإبطال حق، أو لإحقاق باطل، أما إذا أعطى ليتوصل به إلى حق، أو ليدفع به عن نفسه ظلماً، فلا بأس به، قال التوربشتى رحمه الله تعالى: وروى أن ابن مسعود أخذ فى شىء بأرض الحبشة، فأعطى دينارين حتى خلى سبيله، اهـ "التعليق الصبيح".

ثم اعلم أنهم قسموا الرشوة إلى أربعة أقسام: حرام على الآخذ، والمعطى، وهو الرشوة على تقليد القضاء والإمارة؛ الثانى: ارتشى ليحكم، وهو كذلك حرام على الجانبين؛ الثالث: أخذ المال ليسوى أمره عند الحاكم دفعاً للضرر، وجلباً للنفع، وهو حرام على الآخذ لاالدافع؛ الرابع: مايدفع لدفع الخوف على نفسه أو ماله، حلال للدافع، حرام على الآخذ، واختلف فى قضايا القاضى إذا ارتشى، فقيل: لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وينفذ فيما لم يرتش، وذكر الإمام البزدوى أنه ينفذ فيما ارتشى أيضاً، وقال بعض مشايخنا: إن قضاياه فيما ارتشى، وفيما لم يرتش باطلة، وفى كتاب "آداب القاضى" لأبى محمد النيسافورى: إن أخذ القاضى الرشوة، وحكم للذى رشاه بحق ليس فيه ظلم، كان هذا الحكم باطلا، لسقوط عدالة المرتشى - عينى، وفتح - كذا فى "هامش الكنز".

قوله : [واضربوا لى معكم سهماً] وهو الذى فعله ﷺ فى قصة صيد أبى قتادة ، وهكذا فعله فى قصة العنبر ، فكل موضع تردد فيه الصحابة رضى الله تعالى عنهم أزاله ﷺ بضرب سهم منه لنفسه الكريمة أيضاً .

باب "ضريبة عبد" - أى خراجه .

باب "ماجاء فى كسب البغى والإماء" ، وكره إبراهيم أجر النائحة والمغنية ، وقول الله : ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ، إن أردن تحصناً ﴾ إلى قوله : ﴿ غفور رحيم ﴾ قال مجاهد : ﴿ فتياتكم ﴾ إمائكم ، والبغىّ كالحامل ، والمرضع ، فذوات التاء منها لمن تكون متصفة بتلك الأوصاف فى حالتها الراهنة ، وبدونها لمن تكون من شأنها أن ترضع ، وتحمل ، وإن لم تكن متصفة بها بالفعل ، وهذا كالفرق بين السامع والسميع ، فالأول لمن يسمع شيئاً ، والثانى لمن كان من شأنه أن يسمع ، وإن لم يكن سامعاً لشىء بالفعل ، فلا يصح قولك : أنا سامع كلامك ، إذا لم تكن تسمعه بالفعل ، وهذا الذى قلت فى قول النبى ﷺ :- فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها -: إنه شأن للفاتحة ، لاحكم به ، فالشأن يكفى له تحققه فى الجنس ، ولا يجب تحققه فى هذا الموضع بخصوصه ، فالفاتحة إنما اتصفت بهذه الصفة فى مادة المنفرد ، والإمام ؛أما فى حق المقتدى ، فاتصافها على طريق اتصاف الشىء بحاله فى الجنس ، ومن هٰهنا اندفعت شبهة أخرى ، وهى أن قوله تعالى : ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعاً ﴾ بظاهره يؤيد المرجئة ، إن حملناه على الإخبار ، فانه يدل على أنه لاتضر مع الإيمان معصية ، إذ الله سبحانه يغفر الذنوب جميعاً ، وقد ذكروا له أجوبة ، وأضافوا عليه قيوداً ، وما ذكره ابن مسعود فى جوابه ، وإن كان صادقا فى نفسه ، ولكنه لايكفى للخروج عن عهدة البلاغة ، فالجواب أنه بيان لشأنه تعالى ، لا أنه حكم به ، فالمعنى أن الله تعالى شأنه أن يغفر الذنوب جميعاً إن شاء ، ولا يجب عليه أن يفعل ذلك أيضاً ، ألا ترى أنه يصح قولك : فلان سميع ، وإن لم يكن يسمع شيئاً ، وذلك لأنه ليس فيه مايدل على السماع بالفعل ، بل فيه شأن السماع ، وهذا لايوجب أن يكون سامعاً لشىء بالفعل ، فهكذا مغفرة الذنوب جميعاً ، ليس على طريق الحكم منه ، بل هو شأن له تعالى (١) .

قوله : [نهى النبى ﷺ عن كسب الإماء] ليس فيه لفظ المهر ، ولا لفظ البغى ، بل فيه لفظ الكسب ، بدل المهر ، والإماء بدل البغى ، وهذا شاهد لما نبهتك من قبل أن المسألة فى الإماء

---

(١) يقول العبد الضعيف : ويظهر شأنه ذلك فى كثير من العاصين ، فيغفر لهم بلا عمل عملوه ، ولا خير قدموه ، ومن ههنا ظهر وجه المغفرة ، بلا عمل .

دون الحرائر ، وينبغى أن لا يفتى اليوم إلا بالحرمة مطلقاً ، سواء كان المعقود عليه تسليم النفس ، أو الزنا ، سداً للذرائع ، فان أئمة الفسق قد بغوا وعتوا فى زماننا ، ولا يستأجرون البغايا ، إلا على تسليم النفس ، فلو فصلنا فى المسألة ، يفتح عليهم باب الزنا ، ولا أدرى ممن وقع هذا القصور ، فان حرمة أجرة المغنية والنائحة موجودة فى المتون ، ونقل فى "البحر" إجماع الأمة على حرمة أجرة الزنا ، ثم لا تزال تنقل مسألة أجرة الزنا فى الكتب أيضاً ، فان حملت الإجماع المذكور على غير هذا الجزئى لكون المعقود عليه فيه تسليم النفس ، لزم علىّ فتح باب الزنا على الفساق ، فانهم لا يزنون اليوم إلا بطريق الأجير الخاص ، وإن قلت بالإطلاق ، فماذا أصنع للمذهب ، والأحكم أن يحكم بالحرمة مطلقاً ، وقد مر تقريره فى آخر " باب السلم "

باب " إذا استأجر أرضاً فمات أحدهما " ولا يستأصل الزرع عندنا ، بل يمكث حتى يخرج عن الخسارة ، وقال الحسن خلافا للحنفية : فان الإجارة تنفسخ عندنا بموت أحد المتعاقدين .

قوله : [ولم يذكر أن أبا بكر ، وعمر جددا الإجارة] . والعجب من البخارى أنه يجعل معاملة النبى ﷺ مع أهل خيبر إجارة ، ثم يحكم بإمضائها بعد وفاة أحد المتعاقدين ، وهى عند الحنفية خراج مقاسمة ، قلت : كيف[1] يكون خراجا مقاسمة ، مع أن الأرض فيه تكون للزارعين ، وأرض خيبر كانت للغانمين ، كما فى "الهداية" من السير أن خيبر فتحت عنوة . فتكون أراضيها لأهل الإسلام ، ولو كانت خراجا مقاسمة لكانت لليهود : وأجاب عنه مولانا شيخ الهند أن الخراج ، وإن كان فى الأصل ، كما قلت . لكن المراد منه هٰهنا هو مقاسمة الخارج فقط ، سواء كانت الأرض للزارعين . أولا ؛ قلت : وفيه إشكال آخر ، وهو أن عمر أجلاهم من خيبر ، كما فى البخارى ، فليمعن النظر فى هذا الإجلاء . فانهم كانوا مالكين فما معنى الإجلاء ، إلا أن فى الروايات أن عمر كان أعطاهم بها شيئاً ، فليحرره ؛ فالحاصل أنها مزارعة عند البخارى . وخراج مقاسمة عند الحنفية . وحينئذ فليسأل البخارى أن المزارعة هل تبقى بعد موت أحد المتعاقدين أيضاً ، أما خراج

---

(١) قال أبو بكر الرازى فى "شرحه لمختصر الطحاوى": ومما يدل على أن ما شرط من نصف التمر والزرع كان على وجه الجزية أنه لم يرد فى شىء من الأخبار أنه صلى الله عليه وسلم أخذ منهم الجزية إلى أن مات ، ولا أبو بكر ، ولا عمر رضى الله تعالى عنهما إلى أن أجلاهم ، والخراج الموظف أن يجعل الإمام فى ذمتهم بمقابلة الأرض شيئاً ، من كل جريب ، يصلح للزراعة صاعاً ، ودرهما . اهـ عينى ـ مختصراً : ص٧٢٤ ـ ج ٥ : قلت : ما ذكره الرازى لطيف جداً ، وقد نكلم على أراضى خيبر ، ومعاملتهم : أبو عبيد فى كتاب " الأموال "فليراجع .

المقاسمة فيبقى مابقيت السلطنة ، والظن أن البخارى لم يتنقح عنده معاملتهم ، فقد يجعلها إجارة أخرى مزارعة ، وراجع لتحقيقه ـ مبسوط السرخسى ـ فقد حققه بما لامزيد عليه .

باب فى "الحوالة" ـ قوله : [وهل يرجع فى الحوالة] والمصنف أبهم فى الكلام ، وراجع له "الهداية" فقد يجوز رجوع المحتال على المحيل فى جزئيات . فمن جملة تلك الجزئيات هذه .

قوله : [يوم أحال عليه] يعنى أنه كان غنياً يوم الحوالة .

قوله : [يتخارج الشريكان] والتخارج[1] باب فى السراجى ، وهذا باب فى الورثة . والمصف وضعه بين الشركاء أيضاً ، وله وجه أيضاً .

قوله : [هذا ديناً ، وهذا عيناً] يعنى أخذ واحد منهما الموجود ، والآخر المعدوم ، ويلزم فيه الربا فى بعض الصور فى فقهنا .

قوله: [مطل] (تال متول) .

حكاية : لقى الصعلوك المجنون أبا حنيفة فى بعض طريقه مرة ، وكان فى يده خبز يأكله . فأدبه أبوحنيفة ، وقال له : أما كنت تجد مكانا فتقعد فيه ، وتأكل طعامك ؟! فما أقل صبرك أيها الصعلوك ، فأجابه ، وأسندفى الحال هذا الحديث ، وقال : مطل الغنى ظلم . يعنى به أن النفس جائعة ، فاذا ظفرت بالخبز وصرت غنياً ، فحينئذ التأخير فى الأكل مطل وظلم . فتبسم منه أبو حيفة . وكان الصعلوك كالبهلول فى زمن الرشيد ، وهو عندى مجذوب .

باب " إذا أحال على ملىء ، فليس له رد . ومن أتبع على ملىء فليتبع " ـ معناه إذا كان لأحد عليك شىء ، فأحلته على رجل ملىء ، فضمن ذلك منك ، فان أفلست بعد ذلك فله أن يتبع صاحب الحوالة ، فيأخذ منه .

واعلم أن قيد المصنف : فان أفلست الخ ، وقع فى غير موضعه ، فان إفلاس المحيل غير مؤثر ، ولا دخل له هٰهنا . نعم لو ذكر إفلاس المحتال عليه لكان أحسن . فان له جزئيات فى الفقه .

باب " إذا أحال دين الميت[2] " الخ فى "الهداية" أن دين الميت لايقبل الحوالة ، وليس

---

(١) قلت : وفى السراجى فى ـ فصل التخارج ـ من صالح على شىء معلوم من التركة فطرح سهامه من التصحيح ، ثم أقسم مابقى من التركة على سهام الباقين ، كزوج ، وأم ، وعم ، فصالح الزوج على مافى ذمته من المهر ، وخرج من البين ، فتقسم باقى التركة بين الأم ، والعم ، أثلاثاً بقدر سهامهما ، سهمان للأم ، وسهم للعم ، اهـ : ص ٢٨

(٢) روى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤتى بالميت عليه الدين فيسأل هل ترك لدينه من قضاء ؟ فان حدث أنه ترك وفاء صلى عليه ، وإن قيل : لا ، قال : صلوا على صاحبكم . فلما فتح الله

فى الحديث ماير دعلينا ، لأنه من باب الوثوق بوعد رجل صدوق ، لامن باب الكفالة ، أوالحوالة ، فهو باب آخر ، وإدخاله فى باب الحوالة ليس بذاك ، وإرجاع الأبواب كلها إلى أبواب الفقه ليس بشىء ، فانا نجد أبوابا ، كالمروءة ، وغيرها ، لانجدلها أثراً فى الفقه ، كيف وأنها لاتليق بموضوع الفقهاء ، فهذه تكون جائزة فى نفسها ، فاذا جرت إلى الفقه عادت إلى عدم الجواز ، فليتنبه فى تلك المواضع .

عز وجل عليه الفتوح ، قال : أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فمن توفى فعليه دين ، فعلى قضاؤه ، ومن ترك مالا فلورثته ، فيه تسوية من عليه دين ، وترك وفاء ، ومن لادين عليه فى جواز صلاته عليه ، وإن كانت الذمة لاتبرأ بمجرد ترك الوفاء ، حتى يوفى عنه ، وكذلك الكفالة ، روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعى إلى جنازة رجل من الأنصار ، فلما وضع السرير ، وتقدم ليصلى عليه التفت ، فقال : أعلى صاحبكم دين ؟ فقالوا : نعم يارسول الله ، قال : صلوا على صاحبكم ، فقال أبو قتادة الأنصارى : هو إلى يانبى الله ، فصلى عليه . ففى هذا جواز صلاته بالكفالة ، وإن كان الدين لايسقط بها عنه ، وما روى عبد الله بن أبى قتادة عن أبى قتادة أنه قال : توفى رجل منا ، فذهبوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى عايه ، فقال : هل ترك من شىء ؟ قالوا : لا ، والله ماترك شيئاً ، قال : فهل عليه ديناً ؟ قالوا : نعم ثمانية عشر درهما ، قال : فهل ترك لها وفاء ؟ قالوا : لا ، والله ماترك لها قضاء من شىء ، قال : فصلوا على صاحبكم ، فقال أبو قتادة : يارسول الله أرأيت إن أنا قضيت عنه أتصلى عليه ؟ قال : نعم إن قضيت عنه صليت عليه ، فذهب أبو قتادة فقضى عنه ، ثم جاء فقال : قد وفيت ماعليه ؟ فقال : نعم ، فدعا به ، فصلى عليه ، هو حديث فاسد الإسناد ، لاتقوم بمثله حجة ، لأنه قد روى أن عبد الله أنكر سماعه من أبيه ، وقال : إنما حدثنى به من أهلى من لا أتهم ، وفيه إلزام رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفيل الكفالة بغير أمر المكفول عنه ، وفيه إلزامه بغير قبول المكفول له ، كما قاله أبو يوسف ، ومحمد ، خلافا لأبى حنيفة ، وفيه إلزامه الكفالة بالدين الذى على الميت المفلس ، كما قالا ، خلافا للإمام ، لأن بالموت خربت الذمة ، فسقط الدين ، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم هو المتبع والمقتدى ، روى عن جابر بن عبد الله أن رجلا مات ، وعليه دين ، فلم يصل عليه النبى صلى الله عليه وسلم حتى قال أبو اليسر ، أو غيره : هو إلى ، فصلى عليه ، فجاءه من الغد يتقاضاه ، فقال : إنما كان ذلك أمس ، ثم أتاه من بعد الغد ، فأعطاه ، فقال : الآن بردت عليه جلدته ، ففيه إلزام الكفيل عن الميت المفلس ، وفيه أن الذى عليه لم يبرأ بوجوبه على الكفيل إلا بعد القضاء ، وفيه دليل على صحة ماكان أبو حنيفة ، وأصحابه ، والشافعيون يذهبون إليه فى المال المكفول به ، أن للغريم مطالبة الكفيل والمكفول عنه ، أيهما شاء خلافا لما قاله مالك ، بأنه لايطالب الكفيل إلا عند عجزه عن مطالبة الأصيل ، لأن الميت المكفول عنه ماترك وفاء ، فلذلك لزم الكفيل ، ولأن المكفول عنه إذا كان حاضراً قادراً ، فان أخذ من الكفيل يؤخذ فى حينه من الأصيل ، فأخذه من الأصيل أقل عناء ، فهو أولى ، قال الطحاوى فى قوله : الآن بردت عليه جلدته دليل على صحة ماذهب إليه

كتاب الكفالة

واعلم أن الكفالة على نحوين : كفالة بالنفس ، ويكون فيها كفيل ، ومكفول له ، وبه ؛ وكفالة بالمال ، وفيها مكفول عنه أيضاً مع سائر الألقاب ، ثم القرض والدين يفترقان ؛ فالقرض مايأخذه الرجل لحوائجه ، ويعد إعانة فى الحال ، والدين مايلزم فى المعاوضات والمعاملات . ثم التأجيل ، لايلزم فى باب القرض ، فللمقرض أن يطالبه قبل حلول الأجل ، بخلاف الدين ، فانه يقبل التأجيل ، وليس لصاحب الدين أن يطالب من عليه الدين قبل حلول الأجل ، ولفظه فى الفقه أن تأجيل القرض ليس بصحيح . ولم يفهمه بعضهم ، فحمله على الإثم ، أى إن التأجيل فى القرض معصية ، وليس بصحيح ، بل معناه أنه ليس بلازم ، لا أنه معصية . وكذا لاتصح الكفالة فى القرض ، لأنه من باب الاعتماد ، فان لم يكن له اعتماد عليه ينبغى أن لايقرضه ، بخلاف الدين . فانه مضمون بنفسه ، على مافصل فى الفقه .

قوله : [فأخذ حمزة من الرجل كفلاء] أى كفلاء بالنفس .

قوله : [وقد جلده] أى قبل ذلك .

قوله : [جارية امرأته] أى كانت مملوكة لزوجته ، ولم تكن مملوكة للزوج : وحاصل تلك القصة (1) أن رجلا وطىء جارية امرأته ، فأراد الساعى أن يقيم عليه الحد ، فقال له آخرون : إن

أبو حنيفة ، وأصحابه ، فمن قضى ديناً عن رجل بغير أمره ، ليس له أن يرجع عليه ، لأنه لو بقى على الميت لما بردت جلدته ، ولكن قول مالك فى الحى ، وفى الميت الذى له وفاء ، والحديث فى الميت المفلس ، ثم كيف يحتج لأبى حنيفة بالحديث ، وهو لايقول بجواز الكفالة عن الميت المفلس . اللهم إلا أن يقال : إن عنده يجوز ، ولكن لايلزم ، وهو الأصح : ص ٢٥٣ .

(1) وتفصيله على ما أخرجه الشيخ بدر الدين رحمه الله بإسناد سرده أن عمر بن الخطاب بعثه مصدقا على سعد بن هذيم ـ اسم قبيلة ـ فأتى حمزة بمال ليصدقه ، فاذا رجل يقول لامرأته : أدى صدقة مال مولاك ، وإذا المرأة تقول له : بل أنت ، فأد صدقة مال ابنك ، فسأله حمزة عن أمرها ، وقولها ، فأخبر أن ذلك الرجل زوج تلك المرأة ، وأنه وقع على جارية لها ، فولدت ولداً ، فأعتقته امرأته ، قالوا : فهذا المال لابنه من جاريتها ، فقال له حمزة : لأرجمنك بالحجارة ، فقيل له : أصلحك الله ! إن أمره قد رفع إلى عمر ابن الخطاب فجلده عمر مائة ، ولم ير عليه الرجم ، فأخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى يقدم على عمر ، فيسأله عما ذكر من جلد عمر إياه ، ولم ير عليه رجماً ، فصدقهم عمر بذلك من قولهم ، وقال : إنما درأ عنه الرجم عذره بالجهالة ، اهـ : ص ٦٦٧ - ج ٥ .

هذه قصة قد رفعت مرة إلى عمر، وسبق فيه قضاؤه، فأخذ عليه الساعى كفيلا منه للاعتماد، ليتحققه حين يرجع إلى عمر. فلما رجع إليه صدقهم عمر، وعذر الرجل على اعتذاره بعدم العلم بالمسألة، فانه ظن أن جارية الزوجة كجاريته، فيحل له وطؤها، كالوطء من جاريته. واعتبره الحنفية أيضاً شبهة دارئة للحد، إلا أن الرجم إذا سقط عنه، سقط رأساً، وليس عليه الجلد، وإنما جلده عمر تعزيراً، وراجع الهامش؛ وكيف ما كان خرج منه أصل لاعتبار الشبهات، أما إنها متى تعتبر، ومتى لاتعتبر فأمر موكول إلى المجتهدين.

وكذا فيه مايدل على صحة الكفالة فى الحدود، ولكن يخالفه مافى "الكنز": وبطلت الكفالة بحد وقود، قلت: معناه أنه لايجبر بالكفالة فى هذا الباب، فان سمح بها أحد قبلت فى الديانة، ولاتكون له أحكام فى الفقه، لأن الكفالة الفقهية فى الكفالة بالنفس لاتكون ههنا إلا باستيفاء الحدود والقصاص منه، وذا لايتصور فيها، فلا يكون لها حكم فى القضاء، وإنما هى من الأمور البينة التى يفعلها الناس على الاعتماد فيما بينهم، على نظير الخرص، فان كلام الطحاوى يوهم نفيه؛ قلت: لاريب فى كونه مفيداً، إلا أنه ليس بحجة فى القضاء، فهو من هذا الباب، ولذا قلت: إن الأبواب الكثيرة توجد فيما بينهم على المسامحة، ولا تجد لها أثراً فى الفقه، وكان هذا مهماً لو تعرض إليه أحد.

قوله: [وقال جرير، والأشعث] الخ، وقصته أن عبد الله بن مسعود كان بالكوفة، فأخبره رجل أنه رأى جماعة من الناس منهم عبد الله ابن النواحة فى مكان كذا كانوا يذكرون مسيلمة الكذاب، فأرسل إليهم ابن مسعود، وأمرهم بأسرهم الخ، فقتل عبد الله ابن النواحة، ولم يستتبه [1].

---

(١) قال الحافظ العينى، أخرجها البيهقى من طريق أبى إسحاق عن حارثة بن مضرب، قال: صليت الغداة مع عبد الله بن مسعود، فلما سلم قام رجل، فأخبره أنه انتهى إلى مسجد بنى حنيفة، فسمع مؤذن عبد الله ابن النواحة يشهد أن مسيلمة رسول الله. فقال عبد الله: على بابن النواحة، وأصحابه، فجىء بهم، وأمر قرظة بن كعب، فضرب عنق ابن النواحة، ثم استشار فى أولئك النفر فأشار إليه عدى بن حاتم بقتلهم، فقام جرير، والأشعث، فقالا: بل استتبهم، وكفلهم عشائرهم، الخ: ص ٦٦٩ - ج ٥، قلت: قال الشيخ رحمه الله: وقد كان عبد الله ابن النواحة هذا جاء مرة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم قاصداً من مسيلمة، فلم يقتله، لأن من سنة القتال أنه لايقتل، وإنما قتله ابن مسعود، لأنه لم يكن قاصداً إذ ذاك، قلت: تلك القصة أخرجها أحمد، كما فى "المشكاة - من باب الأمان" عن ابن مسعود، قال: جاء ابن النواحة، وابن أثال رسولا مسيلمة إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقال لهما: أتشهدان، إلى قوله: لو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما، قال عبد الله: فمضت السنة أن الرسول لايقتل.

قوله : [وقال حماد] الخ ، وحماد هذا أستاذ أبي حنيفة ، ولا أكاد[1] أفهم ماذا حمل البخارى على أنه يأخذ عن حماد ، وإبراهيم النخعى ، ولا يأخذ عن أبي حنيفة ، ولا أعرف فيه شيئاً غير أنه بسط الفقه ، أما رميه بالإرجاء فقد رمى به حماد أيضاً ، وليس إلا من إرجاف المرجفين ، وإنما الإرجاء الباطل أن يقول بعدم الاحتياج إلى العمل ، وأما من يقول بعدم جزئية الأعمال . فمن يستطيع أن يحكم عليه بالإرجاء ! وهذا الذى قال به الإمام الأعظم ، وأما النحو الأول فحاشاه أن يقول به .

قوله : [إذا تكفل بشيء بنفس ، فمات فلا شيء عليه] أى لأنه كان كفيلا بالنفس ، وهى تبطل بالموت ، أما الحكم بن عيينة ، فقال : إن عليه الضمان .

قوله : [فأتنى بالكفيل قال : كفى بالله شهيداً] قلت : وهل رأيت أحداً منهم يجره إلى باب الفقه ، ويبحث أنه هل تصح الكفالة بالله أم لا ، فكان ينبغى لهم أن يراعوه فى مواضع أخرى أيضاً .

قوله : [زجج] (دات لكادى) .

باب " قول الله ﴿ والذين عاقدت أيمانكم ﴾ " الخ ، واعلم أن فى لفظ الحديث اختلالا من بعض الرواة ، فتعسر منه تحصيل المراد ، وقد تعرض إليه الحافظ ، فلم يصنع شيئاً ، والحل أن الراوى تلا أولا آيتين : الأولى ﴿ لكل جعلنا موالى ﴾ الخ ، والثانية : ﴿ والذين عاقدت أيمانكم ﴾ الخ ، كأنه أراد به أن تفسيرهما سيأتى ، ثم ذكر القصة أن النبي ﷺ لما قدم المدينة ، وقدم معه المهاجرون آخى بين المهاجرين والأنصار ، فكان إذا مات المهاجر يرثه الأنصارى . فلما هاجر ورثتهم أيضاً نسخت المؤاخاة ، وكان يرث المهاجر وارثه دون الأنصارى ، ومن ههنا تبين

---

(۱) قال العلامة المارديني فى باب من قتل من ارتد عن الإسلام رجلا أو امرأة ، وحكى أبو عمر فى "كتاب الانتقاء ـ فى فضائل الثلاثة الفقهاء" عن حاتم بن داود ، قال : قلت للفضل بن موسى البنانى : ماتقول فى هؤلاء الذين يقعون فى حق أبي حنيفة ؟ فقال : إن أباحنيفة جاءهم بما يعقلونه من العلم ، ومالا يعقلونه ، ولم يترك لهم شيئاً . فحسدوه ، اه . ص ۱۷۲ ـ ج ۲ "الجوهر النقى" ؛ قلت : وإنما اعتنيت بهذا النقل لكونه فى غير المحل ، وبسطه فى "فواتح الرحموت" فى الذب عن أبي حنيفة ، وذكر نحواً من هذه الكلمات أيضاً ، فراجعه من : ص ١٥٤ ـ ج ٢ ، وذكر فى " آكام المرجان " ص ١٤٩ ، بكاء الجن على وفاته ، وقولهم .

ذهب الفقه ولا فقه لكم * فاتقوا الله ، وكونوا خلفا
مات نعمان فمن هذا الذى * يحيي الليل إذا ماسدفا

وكانت وفاته سنة خمسين ومائة ببغداد ، اه . وليست تلك منقبة تليق بشأنه ، فانه أرفع من ذلك . ولكن الشيء بالشيء يذكر .

أن الإعراب فى قوله : يرث المهاجر الأنصارى ، بنصب المهاجر على المفعولية ، ورفع الأنصارى على الفاعلية ، فما أعربه صاحب النسخة خلاف الأولى .

قوله : [فلما نزلت ﴿ لكل جعلنا موالى ﴾ نسخت] أى فلما نزلت الآية الأولى ، وهى : ﴿ لكل جعلنا موالى ﴾ أى ورثه نسخت المؤاخاة ، هذا على البناء مجهولا ، وإن قرأ معروفا ، فمعناه نسخت الآية الأولى المؤاخاة المتقدمة ، وصار يرث كلا وارثه ، ثم تعرض إلى تفسير الآية الثانية التى فيها ذكر ولاء الموالات ، أو تلك المؤاخاة العارضة ، فقال : إن تلك المعاقدة منسوخة إلا فى ثلاثة مواضع ، وهى النصر ، والرفادة ، والنصيحة .

قوله : [وقد ذهب الميراث] أى الميراث بين العاقدين ، فالمعنى أن تلك الآية منسوخة فى بعض جزئياتها ، وهى الميراث ، فلا ميراث بين العاقدين ، ومحكمة فى بعضها ، وهو النصر ، والرفادة ، والنصيحة ، فهى واجبة بين العاقدين ، وغيرهما فى كل حال ، وهذا الذى كنت أقول : إنه ثبت عندى بالاستقراء أنه مامن آية إلا وهى محكمة فى بعض الجزئيات ، كما مر تقريره فى "الصيام" ، لا أريد به بقاء ترجمته بعينها فى الحكم ، بل أريد به بقاء جنس الحكم فى جزئى من الجزئيات ، فلا أعرف آية من الآيات المنسوخة التى لايكون لها نفع أصلا ، ولا أقل من أنها تبقى تذكاراً لذلك الجنس ، ثم إنهم ذكروا معنى الموالى نحو عشرين ، وليس بشىء ، فان معناه القدر المشترك بينها ، فلما لم يدركوه جعلوا كلا منها معنى على حدة ، وراجع سياقه من "باب الفرائض" فانه أوضح[1] .

---

(١) راجعت سياقه من كتاب " الفرائض " ص ٩٩٩ هكذا عن ابن عباس ﴿ ولكل جعلنا موالى ، والذين عاقدت أيمانكم ﴾ قال : كان المهاجرون حين قدموا المدينة يرث المهاجرى الأنصارى ، وفى نسخة : الأنصارى المهاجرى ، وهذه أوضح ، دون ذوى رحمه ، للأخوة التى آخى النبى صلى الله عليه وسلم بينهم ، فلما نزلت ﴿ جعلنا موالى ﴾ قال : نسختها ﴿ والذين عاقدت أيمانكم ﴾ قال المحشى : ﴿ والذين عاقدت أيمانكم ﴾ بدل من الضمير المنصوب ، وقال الكرمانى : فاعل نسختها آية ﴿ جعلنا ﴾ ، ﴿ والذين عاقدت ﴾ منصوب بإضمار أعنى ، انتهى . والمراد بإيراد الحديث منها ههنا أن قوله تعالى : ﴿ ولكل جعلنا ﴾ نسخ حكم الميراث الذى دل عليه ﴿ والذين عاقدت ﴾ الخ ، وقد ذكر فيه العينى شيئاً ، فراجعه : ص ٦٧١ - ج ٥ ، وراجع " المعتصر " أيضاً : ص ٤٠٩ ، و ص ٤١٠

كتاب الوكالة

قوله : [وقد أشرك النبي ﷺ علياً فى هديه] الخ ، ولعل هذا الإشراك لا يسمى شركة عند الفقهاء ، فانه لا اشتراك فيه . غير أن النبي ﷺ جاء ببعضها من المدينة ، وعلى ببعضها من سعايته ، فأى شركة هذه .

قوله : [فضح به أنت] وفى رواية : ليس لأحد بعدك ، فان قلت : وقد ورد نحوه لصحابى آخر أيضاً ، وظاهره متناقض ، فانه إذا قال للأول : لبس لأحد غيرك ، وجب أن لا يكون هناك أحد غيره يجوز له ذبح ذلك السن ، مع أنه قد أجاز له أيضاً ، قلت : والجواب ظاهر ، فانه إذا قال للأول ، لم يكن الثانى مخطوراً بالبال ، وإذا قال للثانى هٰهنا ، كأن الأول لم يكن مخطوراً بالبال ، وتلك اعتبارات يعرفها اللبيب .

باب " إذا وكل المسلم حربياً " ، الخ - يعنى أن اتحاد الملة ليس بشرط فى الوكالة ، وليس فيه إلا وكالة لغوية .

قوله : [صاغيتى] [1] أى أولادى .

قوله : [عبد عمرو] ، قال مولانا الجنجوهى : إن إضافة العبد إذا كان إلى غير الله ، فلايخلو إما أن يكون ذلك الغير معبوداً من دون الله أولا ، وعلى الثانى إما أن يكون موهما لها ، أو لا ، فالأول حرام ، والثانى إن كان موهما كره ، كعبد النبي ، وإلا لا ، فعبد العزى حرام ، وعبد النبي مكروه ، وعبد المطلب جائز ، وإنما سمى به ، لأن المطلب عمه كان جاء بابن أخيه يحمله على ظهره ، فقال له الناس : أن مطلباً جاء بعبد ، فسمى عبد المطلب ، وأما التسمية بعبد مناف فأيضاً حرام ، لأن المناف كان صنما فى الجاهلية ، كما فى " القاموس " ، وقد مرّ أن الأمر فى نحو عبد النبي يدور بالمغالطة ، فان خاف المغالطة منع ، وإلا لا ، فهو كقولهم : ﴿راعنا﴾ فى القرآن ، وقد مر تفصيله .

باب "إذا أبصر الراعى ، أو الكفيل شاة تموت ، أو شيئاً يفسد ذبح ، وأصلح مايخاف الفساد" يعنى إذا رأى الراعى شاة تموت ، ولم يكن المالك حاضراً ، ولا وجد فرصة للإجازة منه ، هل له أن يذبح ؟ وفى " جامع الفصولين " وهو من معتبرات فقهنا أنه إن ذبح الشاة يضمن ، وفى قول :

---

(۱) قال ابن الأثير : الصاغية خاصية الإنسان ، والمائلون إليه ، اهـ . عينى : ص ٦٨٣ - ج ٥

لا يضمن ، قلت : بل يقسم على الحالات ، فان تحقق أنه ذبحها بعذر صحيح لم يضمن ، وإن ثبت أنه جعله حيلة ، وأراد اللحم فقط ضمن .

مسألة : في " البحر " أن رجلا لو رأى أحداً يزنى بامرأته يقتله ، فان بلغ الأمر إلى القاضي ، ولم يثبت زناه بالشهادة يقتص منه ، ورأيت في " كنز العمال " حديثاً أن النبي ﷺ ، قال : كفى بالسيف "شا ..." ، قال الراوي ، وا كتفى النبي ﷺ - بالشا - ولم يتلفظ بتمام اللفظ أي - شاهداً - وقال : لو قلت : شاهداً لتظالم السكران ، والغيران ، فهذا أمر يعرض للأنبياء عليهم السلام ، فانه أباح له قتل رجل يراه على امرأته ، ثم لم يفصح به ، لئلا يتجاوز فيه الناس عن الحد .

قوله : [قال عبيد الله : فيعجبني أنها أمة ، وأنها ذبحت] والراوي يتعجب منه ، وفي[1] الفقه أنه لا بأس بذبيحة المرأة .

باب " وكالة الشاهد " الخ ، أي الوكالة صحيحة ، سواء كان الوكيل شاهداً أو غائباً .

قوله : [فطلبوا سنه فلم يجدوا له إلا سناً فوقها ، فقال : اعطوه] الخ ، واعلم أن استقراض الحيوان بالحيوان جائز عند الشافعية ، وأنكره [2] الحنفية ، وقالوا : إن الاستقراض

---

(١) قال العيني : وفيه دليل على إجازة ذبيحة المرأة بغير ضرورة إذا أحسنت الذبح ، وكذا الصبي إذا أطاقه . قاله ابن عبد البر ، وهو قول أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، والثوري ، والليث ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبي ثور ، والحسن بن حي ، وروى عن ابن عباس ، وجابر ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، والنخعي ، وفيه ما استدل به فقهاء الأمصار أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، والأوزاعي ، والثوري على جواز ماذبح بغير إذن مالكه ، وفيه جواز أكل المذبوح الذي أشرف على الموت إذا كانت فيه حياة مستقرة ، وإلا فلا يجوز ، وفيه جواز الذبح بكل جارح إلا السن والظفر ، فانهما مستثنيان ، اه مختصراً : ص ٦٨٦ - ج ٥ .

(٢) وفي " الاستذكار " وممن منع استقراض الحيوان ، والسلم فيه عبد الله بن مسعود ، وحذيفة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وأبو حنيفة ، وأصحابه ، والثوري ، والحسن بن صالح ، وسائر الكوفيين ، وحجتهم أن الحيوان لا يوقف على حقيقة صفته ، وادعوا نسخ حديث أبي هريرة ، وأبي رافع بحديث ابن عمر أنه عليه السلام قضى فيمن أعتق نصف عبد مشترك بقيمة نصف شريكه ، ولم يوجب عليه نصف عبد ، وعن يحيى بن سعيد . قلت لربيعة : حدثني أهل أنطابلس أن خير بن نعيم كان يقضي عندهم بأنه لا يجوز السلف في الحيوان [illegible] ، فقال ربيعة : قد كان ابن مسعود يقول [illegible]

لا يصح إلا في المثليات(١)، فلا تكون ثابتة في الذمة. ويجب كونها مشاراً إليه عند العقد، فلا تصلح لوجوبها في الذمة، وأجابوا عن حديث الباب(٢) أنه لم يكن فيه استقراض، بل كان النبي ﷺ اشترى منه بثمن مؤجل، فلما حلّ الأجل، وأراد أن يؤدي إليه ثمنه اشترى له بعيراً آخر من ثمنه، ورده إليه. فعادت صورته صورة استقراض الحيوان بالحيوان، فهو استقراض صورة، وبيع مؤجل معنى، ولما لم يكن في الحس إلا مبادلة البعير بالبعير، حذف الراوي البيع المتوسط، وعبر عنه بما كان عنده في الحس. وذلك من ديدن الرواة، أنهم لايراعون تخاريج الفقهاء، وأنظار العلماء، وإنما هم بصدد نقل القصة على ماوقعت في الخارج، ولايكون لهم عن أبحاثهم غرض، وهو ملحظهم في صلاة الكسوف أنها كانت للنبي ﷺ أربعاً، وللقوم ركعتين ركعتين، وقد مر جوابه في العرايا، وإنما حملناه على هذا التأويل، لقول النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهذا وإن كان في البيع لكن الاستقراض مثله لاتحاد العلة، فان في الاستقراض أيضاً وجوبا في الذمة، كما في البيع نسيئة، وأقول من عند نفسي: إن الحيوانات، وإن لم تثبت في الذمة في القضاء، لكنه يصح الاستقراض به فيما بينهم. عند عدم المنازعة، والمناقشة، وهذا الذي قلت: إن الناس يعاملون في أشياء تكون جائزة فيما بينهم، على طريق المروءة والإغماض، فاذا رفعت إلى القضاء يحكم عليها بعدم الجواز، فالاستقراض المذكور عند عدم المنازعة جائز عندي، وذلك لأن العقود على نحوين: نحو يكون معصية في نفسه، وذا لايجوز مطلقاً، ونحو آخر لايكون معصية، وإنما يحكم عليه بعدم الجواز لإفضائه إلى المنازعة، فاذا لم تقع فيه منازعة جاز. واستقراض

---

(١) ولايجوز الاستقراض إلا مماله مثل، كالمكيلات، والموزونات، والعدديات المتقاربة، فلا يجوز قرض مالا مثل له من الموزوعات ـ والصواب والمزروعات ـ والعدديات المتفاوتة. لأنه لاسبيل إلى إيجاب رد العين، ولا إلى إيجاب القيمة، لاختلاف تقويم المقومين، فتعين أن يكون الواجب فيه رد المثل، فيختص جوازه بما له مثل، وعن هذا قال أبو حنيفة، وأبو يوسف: لايجوز القرض في الخبز لاوزنا، ولا عدداً، وقال محمد: يجوز عدداً، اه. ص ٥٩٥ ـ ج ٥ "عيني".

(٢) وقال الطحاوي بعد أن رواه: ثم نسخ ذلك بآية الربا، وبيان دلت آية الربا تحريم كل فضل خال عن العوض، ففي بيع الحيوان بالحيوان نسيئة يوجد المعنى الذي حرم به الربا، فيكون نسخ آية الربا استقراض الحيوان، لأن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة، [illegible] هذا النسخ يكون بدلالة التاريخ، فيندفع بهذا قول النووي، وأمثاله أن النسخ لايكون إلا [illegible]" [illegible] ص ٥٩٥ ـ ج ٥ "عيني".

قلت: وهذا الجواب وإن كان مشهوراً [illegible] "الشيخ العيني" في الجواب عن النسخ "النووي". انه [illegible] في مواضع [illegible]

البعير من النحو الثانى ، لأنه ليس بمعصية فى نفسه ، وإنما ينهى عنه ، لأن ذوات القيم لاتتعين إلا بالتعيين ، والتعيين فيها لايحصل إلا بالإشارة ، فلاتصلح للوجوب فى الذمة ، فاذا لم تتعين أفضى إلى المنازعة عند القضاء لامحالة ، فاذا كان النهى فيه لعلة المنازعة جاز عند انتفاء العلة .

والحاصل أن كثيراً من التصرفات لاتكون جائزةفى القضاء ، وتجوز فيما بينهم ، ثم هذا فيما لم يرد فيه نص من الشارع بالنهى عنه صراحة ، وكذا لم يحكم به قياس جلى ، وإلا فلاسبيل فيه إلى الجواز بحال ، وقد تبين مماقلنا أن علة النهى فيما نحن فيه هى المنازعة ، ولانص فيه عن الشارع ، فاذا انتفت العلة عاد إلى الجواز . ويؤيد ماقلنا إن الحنفية صرحوا فى الإجازة الفاسدة ، والمضاربة الفاسدة : أن الأجرة فيهما طيبة مع فساد العقد ، فدل على أنه لايلزم من كون الشىء باطلا أو فاسداً كونه معصية أيضاً ، فإذا لم يكن معصية فى نفسه يحكم عليه بالجواز ، وإذن لابأس لوحكمنا بالجواز فى الصورة المذكورة ، نعم لو وقعت فيه المنازعة ورفع الأمر إلى القاضى ، فالحكم فيه كما فى المتون ، وهو عدم الجواز ، ومن هٰهنا تبين أن من زعم بين كون الشىء باطلا ، ومعصية تلازما ، فقد حاد عن الصواب . وهناك مسألة أخرى تؤيد ماقلنا ، فنى " الهداية " أن بيع الخشب فى السقف فاسد ، فإن سلمه إلى المشترى عاد إلى الجواز ، وكذا البيع إلى النيروز والمهرجان لايجوز ، فإن نقد الثمن جاز ، وذلك لأن علة الفساد فى الصورة الأولى كون المبيع غير مقدور التسليم ، وفى الثانية جهالة الأجل ، فاذا انتفت بالتسليم ونقد الثمن ، انتفى الفساد لانتفاء علته لامحالة ، فهذا أصل عظيم ينبغى أن تحفظه ، ينفعك فى مواضع ، ثم إذا بطل العقد فى شىء ، وتداولته الأيدى ، وترتب عليه الأخذ والإعطاء ، ماذا يكون حاله ؟ فاختلف فيه العلماء ، فذهب عامتهم إلى أن كل ماترتب عليه العقد الباطل فهو باطل لبطلان الأصل ، وقال الحلوانى : إن الأول ، وإن كان باطلا فى نفسه ، لكنه إذا تداولته الأيدى انقلب صحيحاً من جهة هذا التعاطى ، فإن الناس يتغافلون ويغمضون فيه بعد التعاطى ، ولاينازعون فيه ، قلت : وهذا أيضاً من باب المروءة ، والحلوانى ، وإن كان متفرداً فيه ، لكنى أفتى بقوله أيضاً ، فان الناس أن يعملوا بقول واحد خير لهم من أن لايعملوا بقول أحد ، فلذا أفتى بقول الحلوانى تصحيحاً لعملهم ، وإخراجه عن عدم الجواز .

وبالجملة أن النبى ﷺ أعطاه سناً أحسن من سنه ، إذ لم تقع فيه منازعة ، ولو وقعت فيه لأداه قيمته على ماهو السنة فى ذوات القيم ، فاحفظه .

باب " إذا وهب شيئاً لوكيل أوشفيع قوم جاز" الخ ، ويجوز [1] فى إعراب الوكيل أوجه إما التنوين ، أو الإضافة على حد قولهم :

يامن رأى عارضاً أسرّ به * ذراعى وجبهة الأسد

أصله ذراعين سقطت النون للإضافة ، أو يكون من باب * ياتيم تيم عدى لاأبا لكم * فعلى الأول الوكيل أيضاً مضاف إلى قوم ، وعلى الثانى المضاف إليه محذوف من المعطوف عليه ، يعنى به أن الوكيل واحد ، وإن كان الموهوب له جماعة ، فذا جائز . قلت : إن كان غرض المصنف منه إثبات جواز هبة المشاع ، ففيه نظر ، لأنه احتج بردّ سبى هوازن . وحمله على كونه هبة ، وذلك غير معلوم ، لأن النظر فيه دائر يمكن أن يكون إعتاقا ، أو رداً ، أو هبة ، فالم ينفصل الأمر فيه لايصح الاحتجاج به ، وفصلها من ألفاظ الرواة ظلم ، فان هذه أنظار وتخاريج ، وقد صرحوا أن الرواة قدكانوا لايعلمون الفقه ، فربما يحملون الروايات على التناقض ، فيجرحون ، مع أن التناقض كان يحدث من جهة عدم تفقههم .

باب " إذا وكل رجلا أن يعطى شيئاً ، ولم يبين كم يعطى " الخ ، يعنى أنه إذا وكل وكيلا بالإعطاء ، ولم يعين مقداره ، فعمل فيه برأيه ، هل يجوز أم لا ، وأمثال ذلك عندى محمولة على باب المروءة ، فالأمر فيه عند عدم التنازع على ماتعارفه الناس ، فما فى الفقه أن رجلا لوأسلم بنت مخاض إلى رجل ليربيها على أن يكون له نصفها ، ففعل تكون بنت المخاض للمعطى بتمامها ، ويجب عليه أجرة المثل للمربى محمول على ماوقع فيه التنازع ، ورفع الأمر إلى القاضى ، أما إذا اصطلحا ، ولم يتنازعا ، فهما على معاملتهما .

قوله : [عن عطاء بن أبى رباح ، وغيره يزيد بعضهم على بعض ، لم يبلغه كلهم ، رجل واحد منهم ، عن جابر] الخ ، قال الشارحون : فيه تقدير حرف - بل - أى لم يبلغه كلهم - بل - رجل واحد منهم ، قلت : وتقدير حرف العطف لايوجد فى كتب النحو أصلا ، فطريقه أن يوقف على - كلهم - ثم يبدأ من رجل واحد ، فيفهم منه معنى بل ، فهو مقدر بهذا الطريق ، أى لانفهام معناه من الوقف .

قوله : [ولك ظهره إلى المدينة] وهذا الذى أقول : إن الظهر فى ليلة البعير لم تكن على طريق الاشتراط ، بل كان عارية له من النبى ﷺ ، وقد تمسك به البخارى على جواز الاشتراط فى البيع ، لما فى بعض ألفاظه مايومىء إليه ، وإذا تبينت أنه كان عارية لاشرطاً فى صلب العقد سقط الاحتجاج به ، وقد مرّ منا مراراً أن الراوى لايراعى فى التعبير تخاريج المشايخ ، وإنما يبنى كلامه

(١) كذا فى العينى : ص ٦٩٠ - ج ٥ .

على ماهو عنده فى الحس والمشاهدة ، وهو الملحظ عندنا فى قوله : زوجتكها بمامعك من القرآن ، وسيجيء تقريره فى موضعه .

قوله : [إن أبى قد توفى] فيه إطلاق التوفى على الشهادة (١) ، ولاحرج ، لأنه إذا استعمل عديلا للقتل يستعمل بمعنى آخر ، وإذا استعمل وحده يكون بمعنى آخر ، ولك أن تقول : إن المكنى به ، والمكنى عنه يجتمعان فى الكناية مصداقا ، لامدلولا ، فيكون مدلولاهما مجامعاً فى الصدق ، بخلاف المجاز ، فانه لايكون فيه إلا معنى واحد ، كما إذا أردت المطر من لفظ السماء ، لا يتحقق فيه إلا معنى المطر ، وإذا قلت : رأيت رجلا طويل النجاد ، على طريق الكناية ، يتحقق فيه المكنى به ، وهو طول النجاد . والمكنى عنه . أى طول القامة كلاهما ، وإن اختلفا فى مدلول لفظيهما ، وإنما ذكرنا لك الفرق بين المجاز والكناية فى عدة مواضع مع شيء من الإيضاح فى كل موضع لتحيط به علماً ، فان الفرق قد أعوز على الفحول ، ولم يتنقح عندهم بعد .

قوله : [وزاده قيراطاً] ، وفيه تصريح أنه قد أعطى الثمن على حدة ، والزيادة على حدة ، ثم إنه ليس المراد من القيراط سكة مخصوصة ، بل قدرها من الورق ، فلاشيوع فيها .

باب " وكالة المرأة " الخ - قوله : [إنى قد وهبت لك من نفسى] الخ ، قلت : وأين فيه توكيل المرأة ، والدلالة فيه لاتكفى ، فلايقال : إنه وإن لم يتحقق حقيقة ، لكنه متحقق حكما ، لأنه لابد للتوكيل إما من لفظه ، أوتحققه بولاية شرعية .

باب " إذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئاً ، فأجازه الموكل " الخ ، يعنى به الإجازة اللاحقة .

قوله : [وإن أقرضه إلى أجل مسمى جاز] الخ ، وقد مر أن الأجل لايلزم فى القرض .

قوله : [ذاك شيطان] ، والشيطان يطلق على الجن (٢) أيضاً ، كما يعلم من القرآن ، وفى بعض الروايات (٣) أنه كان ذا شعر كثير ، فأخذه أبوهريرة ، وسأله عمن هو ؟ فقال : أنا جنى ،

---

(١) وقد ورد مثله فى شهادة عمر ، عند البيهقى عن جابر ، كما فى " المشكاة " من أشراط الساعة ، قال : فقد الجراد فى سنة من سنى عمر التى توفى فيها ، الحديث بطوله .

(٢) وراجع لتحقيق إبليس " عمدة القارى " ص ٢٧٠ - ج ٧ ، ولمباحث الجن منه : ص ٢٨٥ : إلى : ص ٢٨٨ ، من المجلد السابع ، و" فتح البارى " ص ٢١٧ ، من المجلد السادس .

(٣) أخرج العينى برواية الحاكم ، وابن حبان عن أبى بن كعب ، وفيه : فاذا هو بدابة شبه الغلام المحتلم ، قال : فسلمت . فرد على السلام ، قال : فقلت : أنت جنى أم إنسى ؟ قال : جنى ، قال : قلت : ناولنى يدك ، قال : فناولنى ، فاذا يده يد كلب ، وشعر كلب ، فقلت : هكذا خلق الجن ، قال : لقد علمت الجن مافيهم

وراجع له " آكام المرجان فى أحكام الجان " ، وكان هذا الجنى من جن نصيبين[1] ، كما فى بعض الروايات ، ثم إن هذا المال كان صدقة الفطر ، فهل تسقط الصدقة بأخذ الجن : قلت : ولما كانت هذه الواقعة فى عهد النبوة على طريق خرق العادة . فلا ينبغى أن نبنى عليها المسائل ، مع أن أباهريرة لم يطلع عليه إلا بعد ما أخبره النبى ﷺ أنه جن . وقد أخفاه هو أيضاً إلى يومين ، حتى ظنه أبوهريرة ذا حاجة من الناس ، مصرفا للصدقة ، فكان يغمض عنه على علم منه أنه فقير ، أو مسكين ، وحينئذ فقصرها على موردها أولى ـ نصيبين ـ وهى عند حران ، والموصل فى شرق الشام ، معدن السحر ، ومن هـٰهنا تعلم الفارابى الفلسفة ، وأظن أنه تكون فيها جماعة من الجن . وقد ذكر هذا الجن أن الناس كانوا يضربون لنا سهماً أيضاً ، وقد تركوا ذلك منذ بعث هذا الرجل ، يريد به النبى ﷺ ، ، فإذن ليس لنا من السرقة بد .

باب " الوكالة فى الوقف " الخ ، أراد المصنف من الوكيل ناظره ومتوليه .

قوله : [وكان ابن عمر] الخ ، يجوز التصدق على الأصدقاء من مال الواقف ، عند إذن الواقف ، ثم إن المسألة فى قبول المتولى هدايا الناس أنه إن ظنها رشوة لم تجز ، وإلا جازت ، فلا إشكال فى قبول ابن عمر هدايا أهل مكة ، مع كونه متولياً للوقف .

باب " الوكالة فى الحدود " ـ قوله : [أغديأأنيس] ولما تضمن قوله قذفا المرأة ، وهو حق العبد أمره النبى ﷺ أن يغدو إليها ، ويسأل عنه ، وإلا فالحدود معناها على الستر دون التجسس والتساؤل ، والله تعالى أعلم .

أشد منى ، الخ : ص ۷۰۲ ـ ج ٥ ، وقد أخرج هذه الأحاديث القاصى بدر الدين أبوعبد الله محمد الشبلى فى كتابه " آكام المرجان " مبسوطة فراجعها من : ص ۹۱ . إلى : ص ۹٥ .

(۱) أخرج العينى برواية الطبرانى عن معاذ حديث الجنى بطوله ، وفيه : فقال : إنى شيطان ده شب ، وما أتيتك إلا من نصيبين ، لو أصبت شيئاً دونه ماأتيتك ، ولقد كنا فى مدينتكم هذه حتى بعث صاحبكما ، فلما أنزل عليه آيتان أنفرتانا منها ، فوقعنا بنصيبين ، ولاتقرءان فى بيت إلا لم يلج فيه الشيطان ثلاثا ، الخ . ص ۷۰۲ ـ ج ٥ .



أبواب الحرث والمزارعة

وما جاء فيهما

واعلم أن الحرث والمزارعة ملاك العالم ، لايتم نظامه إلا به ، ومع ذلك ترد الأحاديث فى كراهته . فيتحير منه الناظر . وماذكرناه فى الحجامة لاينفع هٰهنا ، فان الحجام الواحد يكفى جماعات ، بخلاف الحرث ، وأجيب أن الأهم فى عهده ﷺ كان الجهاد ، والاشتغال بالحرث يوجب الاشتغال عنه ، فذمه[1] لهذا ؛ ثم إن مخالب السلطنة تنشب بالمزارع ، أكثر مما تنشب بالتاجر ، وكذا المزارع يحرم من الخير كثيراً ، فلايجد فرصة لاستماع الوعظ ، وصحبة الصلحاء ؛ والحاصل أن الشىء إذا دار بين خير وشر ، لايحكم عليه بالخيرية مطلقاً ، أو الكراهة كذلك ، ولتجاذب الأطراف ، فترد الأحاديث فيه بالنحوين لذلك ، فافهم .

قوله : [رأى سكة] (پهال) .

باب " اقتناء الكلب " ولاينقص هذا القيراط إذا اقتناه ، فيما أذنه الشارع ، كالحرث ، أو الماشية ، أما الملائكة[2] فلعلهم لايدخلون بيته بعده أيضاً ، كما مر ، والله تعالى أعلم .

---

(١) يقول العبد الضعيف : إليه تومىء ترجمة البخارى باب مايحذر من عواقب الاشتغال الخ ، فبوّب أولا بفضله ، ثم حذر لما فيه من العواقب السوأى ، فقسم على الحالات ، وحمل الأحاديث على محمل محمل .

(٢) [illegible] التسبيح [illegible] أن لهم منافرة طبيعية عن هذه الأشياء ، فلا بحث لهم عن إباحة الاقتناء [illegible] ، ألاترى أنهم لايدخلون بيتاً فيه جنب ، وكذا لايحضرون جنازته ، وإن جاز له النوم حال الجنابة : [illegible] . ويؤيده سياق الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح لهم أكل البصل والثوم ، ثم لم يأكله هو وقال إني أناجي من لاتناجي ، فدل على أن شغل المناجاة معهم يوجب أن لايأكل هذه البقول ، [illegible] يتأذون من الرائحة الكريهة طبعاً ، وإن جاز أكله ، فالجواز يتعلق بعالمنا ، والدخول بعالمهم ، وكل يحسن به فى عالمه . والله تعالى أعلم .

قال الخطابي : إنما لم يدخل إذا كان فيه شيء من هذه ، مما يحرم اقتناؤه من الكلاب والصور ، وأما [illegible] من كلب الصيد ، أو الزرع ، أو الماشية ، والصور التى تمتهن فى البسط ، والوسائد ، [illegible] الملائكة [illegible] . وقال النووى : الأظهر أنه عام فى كل كلب ، وكل صورة ، اه

[illegible] من بدء الخلق .

باب "استعمال البقر للحراثة"- قوله : [آمنت] إنما قاله حين تعجب الناس، وقالوا : سبحان الله .

قوله : [يوم السبع] وذلك فى إبان الساعة . حين تخرب البلاد ، ويهلك الناس . فتسكن فيها الذئاب ؛ قال العلماء : إن البقر يستعمل بمنكبه ، والفرس بظهره ، وحينئذ لا يناسب - العرية - لأنه يوجب استعمال منكب الفرس ، ولم يخلق له ، وإنما خلق للركوب على ظهره .

باب " المزارعة بالشطر " الخ ، واعلم أن المزارعة على ثلاثة أنحاء : كراء الأرض بالنقد ، وهذا جائز بالاتفاق ؛ والثانى المزارعة على ماخرج من الأرض . فان عين لنفسه حصة معينة من الأرض لم يجز بالاتفاق ، وكذا إذا اشترط حصة معينة من الخارج ، كخمسة أوسق أو نحوها . لما فيه من المخاطرة ، فجاز أن لا تنبت هذه ، وتنبت تلك ، أما إذا زارعه على المشاع . وهو النسب ، كالنصف ، والثلث ، فهذا هو مورد الخلاف ، نهى عنها أبو حنيفه . وأجازها صاحباه . ولم أكن أفهم دهراً مافى " الهداية - فى أول باب المزارعة " : لا تجوز المزارعة والمساقاة . عند أبى حنيفة ، ثم أراه ينقل الخلاف فى المسائل بينه وبين صاحبيه أيضاً . وكنت أتعجب أن المزارعة إذا لم تجز عنده ، فمن أين تلك التفريعات والمسائل ، ولم يكن يعلق بطلى ما أجابوا عنه من أن الإمام كان يعلم أن الناس ليسوا بعاملين على مسألتى ، ففرع المسائل على أنهم إن زارعوها ، فماذا تكون أحكامها ؟ ثم رأيت فى - حاوى القدسى - كرهها أبو حنيفة ، ولم ينه عنها أشد النهى ، وحينئذ نشطت من العقال ، وثلج الصدر ، وظهر وجه التفريعات مع القول بالبطلان ، فانه قد نبهناك فيما مر أن الشيء قد يكون باطلا ، ولا يكون معصية ، فلا بد أن يكون له أحكام ، على تقدير فرض وقوعه ، فانه وإن كان باطلا فى نفسه ، لكنه لا يلزم من فرض وقوعه محال فى الشرع ، فلو فرضناه واقعاً يكون له حكم لا محالة ، فلذا تعرض إليه ، ثم إنه ورد النهى عن المزارعة بالنقد أيضاً ، كما فى - كتاب البخارى - وهو محمول على الشفقة بالاتفاق ، ومعناه أن الأرض مما لا ينبغى أن يؤخذ عليها الأجر . فمن كان عنده فضل أرض فارغة عن حاجته ، فليمنح بها أخاه ، وهو أيضاً حكم على طريق المروءة ، وبسط الخلق ، فان المماكسة مما لا تصدر أبعد عن معالى الأخلاق . فحرضه على ماهو الأحرى بشأنه ؛ والحاصل أن حقه على الأرض ، كأنه ضعيف بالنسبة إلى المنقولات ، وكأن الله تعالى خلقه للزراعة ، أو المنحة ، ومن أراد غير ذلك فقد سلك مسلك الشح والحرص . وأما المنقولات ، فان الشرع أباح له أن ينتفع بها كيف شاء ، بيعاً وهبة ، فانها خلقت للتحول والتنقل من ملك إلى ملك ، بخلاف الأرض ، فانها تبقى على مكانها ، وإسماع أخيه الملهوف لا ينقص منه شيئاً . نعم يجبر الكسير ، ويكسب المعدم ، ثم إن مادة جوازها ، والنهى عنها موجودة فى الأحاديث .

وراجع له ـ الطحاوى ـ وقد قررنا لك مذهب الإمام من الحاوى . فلا تلتفت إلى ما اشتهر على الألسنة ، وبعد ذلك تستريح عن الأجوبة ، والأسئلة .

قوله : [وعامل عمر] وقد مرّ منى التردد فيه أنه كانت مزارعة ، أوخراجا مقاسمة ، والمصنف لا يفرق بينهما . ويجعل معاملة السلطان مع رعيته مزارعة ، مع أن السلطان أيضاً ليس بمالك للأرض هٰهنا .

قوله : [وقال الحسن] الخ ، وهذه شركة .

قوله : [لابأس أن يعطى الثوب بالثلث] الخ ، وتسمى عندنا بقفيز الطحان ، وهى إعطاء الأجير أجرته مما حصل له من عمله ، وأجازه مشايخ بلخ . فلذا لاأتشدد فيه ، وللقول المشهور قوله : نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان .

قوله : [وقال معمر : لابأس أن تكرى الماشية على الثلث [1]] الخ ، أى أنه يعطيه الثلث ، أو الربع من نسلها ، وفى " شرح الكنز ـ للعينى ـ فى باب الشركة " أن المعاملة المذكورة لاتجوز عندنا ، ويكون فيها أجرة المثل فقط ، قلت : وهذا فيما إذا وقع التنازع ، أما إذا لم يقع التنازع فهما على ما اصطلحا عليه فيما بينهما .

قوله : [وقسم عمر] أى خيرهن بين أن يعطيهن أرضاً من خيبر ، أو يأخذن من الثمار .

باب " إذا لم يشترط السنين فى المزارعة " . ويشترط تعيين الأجل فى المزارعة . والمصنف يطلق فيه . ولايميز بين المزارعة ، وخراج المقاسمة ، ويتمسك بمعاملة أهل خيبر ، وكل ذلك لعدم بلوغه فى الفقه مبلغه فى الحديث .

باب " قوله : لم ينه عنه " الخ ، ولذا حملت النهى على الإرشاد .

باب " ما يكره من الشروط " الخ ، وما فى الحديث لايجوز بالاتفاق .

باب " إذا زارع بمال قوم " الخ . من غصب أرضاً وزارعها ، فالزرع تابع للبذر ، ولما كانت الصورة المذكورة صورة الغصب ، لايستحق الغاصب أجر العمل أيضاً [2] ، إلا أن تكون

---

(۱) قال العينى : معناه أن يكرى دابة تحمل له طعاماً مثلا إلى مدة معينة ، على أن يكون ذلك بينهما أثلاثاً ، أو أرباعاً . فانه لابأس ، وعندنا لايجوز ذلك ، وعليه أجرة المثل لصاحبه ، اهـ : ص ۷۲۳ ـ ج ٥ .

(۲) هكذا وجدته فى مذكرتى .

الأرض معروفة بالاستغلال ، أن توفى الشروط ، ثم المسألة فى المزارعة الصحيحة أن توفى الشروط ما كانت ، وفى الفاسدة أن الزرع [1] يتبع البذر ، فيكون ملكا لصاحبه .

باب " أوقاف أصحاب النبي ﷺ " ، واعلم أن الوقف عندنا لايجرى إلا فى العقار . إلا أن

---

(١) واعلم أنه روى فى حديث عن رافع بن خديج مرفوعا ، قال : من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فله نفقته ،وهذا الحديث يرد على الحنفية ، فان الزرع عندنا يكون لصاحب البذر ، ويملكه الغاصب بملك خبيث ، ويجب عليه الأجرة لصاحب الأرض ، والشيخ قد أجاب عنه فى ـ درس الترمذى ـ أن الحديث محمول على بيان ماهو الطيب والخبيث منه ، فقال : إنه يطيب له الزرع بقدر نفقته ، وهو المسألة عندنا . ولم يسق لبيان الملك ، ثم رأيته فى كتاب " الأموال " ص ٢٨٨ ، قال أبو عبيد ، فنى هذا الحديث وجهان : أحدهما أن يكون أراد به أنه لايطيب للزارع من ريع ذلك الزرع شيء إلا بقدر نفقته ، ويتصدق بفضله على المساكين ، وهذا على وجه الفتيا ، والوجه الآخر : أن يكون صلى الله عليه وسلم قضى على رب الأرض بنفقة الزارع ، وجعل الزرع كله لرب الأرض طيباً ، اهـ . قلت : والأول هو مذهبنا .

ثم ذكر أبو عبيد فى الفرق بين الزرع والنخل ـ حيث أمرنا بقلع النخل دون الزرع ـ كلاما حسنا . قال : وإنما اختلف حكم الزرع والنخل ، فقضى بقلع النخل ، ولم يقض بقلع الزرع ، لأنه قد يوصل فى الزرع إلى أن ترجع الأرض إلى ربها من غير فساد ، ولا ضرر يتلف به الزرع ، وذلك أنه إنما يكون فى الأرض سنته تلك ، وليس له أصل باق فى الأرض ، فاذا انقضت السنة رجعت الأرض إلى ربها ، وصار للآخر نفقته ، فكان هذا أدنى إلى الرشاد من قطع الزرع بقلا ، والله لايحب الفساد : وليس النخل كذلك ، لأن أصله مخلد فى الأرض ، لايوصل إلى رد الأرض إلى ربها بوجه من الوجوه . وإن تطاول مكث النخل فيها ـ إلا بنزعها ـ فلما لم يكن هنالك وقت ينتظر لم يكن لتأخير نزعها وجه . فلذلك كان الحكم فيها تعجيل قلعها عند الحكم ، فهذا الفرق بين الزرع والنخل ، والله أعلم بما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ، اهـ .

وقد تعرض إليه الطحاوى فى " معانى الآثار " ص ٢٦٤ ـ ج ٣ ، فقال : وجه ذلك عندنا على أن الزارع لاشيء له فى الزرع يأخذه لنفسه ، فيملكه ، كما يملك الزرع الذى يزرعه فى أرض نفسه ، أو فى أرض غيره ، ممن قد أباح له الزرع فيها ، ولكنه يأخذ نفقته وبذره ، ويتصدق بما بقى ، ثم احتج الطحاوى بأحاديث أخرجها : منها ماأخرجه عن مجاهد مرسلا ، قال : اشترك أربعة نفر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أحدهم : على البذر ، وقال الآخر : على العمل ، وقال الآخر : على الفدان ـ والنسخ ـ فى صطه مختلفة ، فزرعوا ، ثم حصدوا ، ثم أتوا النبي صلى الله عليه وسلم ، فجعل الزرع لصاحب البذر ، وجعل لصاحب العمل أجراً معلوما ، وجعل لصاحب الفدان درهما فى كل يوم ، الخ . ثم قال الطحاوى : أفلا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أفسد هذه المزرعة لم يجعل الزرع لصاحب الأرض ، بل جعله لصاحب البذر ، قال الشيخ : ومراسيل مجاهد مقبولة ، عند الجمهور ، وراجع " معانى الآثار " إن شئت التفصيل .

يكون تابعاً ، وأما عند محمد ، فيصح بكل منقول جرى فيه التعامل بوقفه ، ثم قالوا : إن الوقف عدنا تصدق بالمنفعة مع حبس الأصل على ملك الواقف . وعند صاحبيه هو حبس الأصل على ملك الله . لايملك ، ولايورث ، ثم أورد على الحنفية أن الوقف على طوركم ، لم تبق له حقيقة ، لأن الشيء قد بقي على ملكه الآن ، كما كان ، والتصدق بالمنفعة جائز بدون الوقف أيضاً ، فلم يظهر للوقف ثمرة ، حتى صرح السرخسي أن الوقف باطل عند الإمام ، بمعنى أنه ليس له حكم جديد ، وهكذا قرره ابن الهمام ، نعم استثنوا منه الوقف للمسجد ، والوقف من الوصية ، والثالث الوقف الذي قضى القاضي بخروجه عن ملك الواقف ، كذا في "الكنز" قلت : أما الوقف للمسجد فخروجه عن ملك الواقف ظاهر ، وأما القسم الثاني فالدخل فيه للوصية دون الوقف ، وكذا الثالث لادخل فيه للوقف ، بل هي مسألة عامة في كل ماقضى به القاضي في الفصول المختلفة فيها ، ثم إن أبا يوسف قد ذاكر مع الإمام مالك في أربعة مسائل ، في تحديد الصاع ، والأذان قبل الفجر ، والوقف ، والرابعة لاأذكرها . وهي مذكورة في شرح "الجامع الصغير" فلما رجع من المدينة أعلن في أول مجلس جلس . أني أرجع في هذه المسائل الأربعة عن قول الإمام الهمام . واعلم أن صاحب "البدائع ـ والمبسوط" معاصران ، وظني أن "البدائع" أخذ من السرخسي ، كما قالوا في "الهداية" إنه مأخوذ من "المبسوط" وهذا عندي خلاف التحقيق ، لأن متانة عبارته ، وعذوبتها ، ونخامة كلماتها ، وجزالة ألفاظها تأبى ذلك ، لما رأيت بالمدينة أن وقفاً من أوقاف الصحابة لم يعد إليهم ثانياً ، فدل على خروجها من أملاكهم ، واختار أن الوقف لايقبل النقل والتحويل من ملك إلى ملك ، أما عند الإمام ، فانه يصير إرثاً بعد الوفاة ، ثم إن الوقف عد من خصائص هذه الأمة ، وليس بصحيح ، لأنه ثبت وقف إبراهيم عليه السلام ، فدعوى التخصيص غير مسموع ، إلا أن يكون باعتبار قيد . وبالجملة هذا الباب مهم جداً ، وقد مهدت ونبهت على أنه ليس وجوده وعدمه عندنا سواء . وليس الأمر كما صرح به السرخسي ، ثم بسطه الشيخ ابن الهمام ، بل الأمر كما ذكره في "الحاوي" أن الوقف عند الإمام حبس للشيء على ملك الواقف ، ونذر بتصدق المنفعة ، ومنه تبين أن ماحرره الشيخ من مذهب الإمام غير محرر . بل هو نذر ، كما في عبارة "الحاوي" ، وحينئذ ظهر أن الوقف ليس بباطل ، بل يعمل مايعمل النذر ، فله حقيقة مستقلة عندنا أيضاً ، وإن كان فيه ضعف بالنسبة إلى الأئمة الأخر ، فالرجوع عنه مكروه تحريماً ديانة ، وإن جاز قضاء ، وأما قوله ﷺ لعمر : تصدق بأصله لايباع ،

فلفظه عند الترمذى فى الوقف : «إن شئت حبست أصلها ، وتصدقت بها [1]» ، أى بما خرج منها ، وهذا عين ماذهب إليه الحنفية ، وإنما عبر عنه فى البخارى بالتصدق بالأصل ، لأنه إذا نهى عن بيعه ، فصار كأنه تصدق بالأصل ، بقى أنه يكون مؤبداً ، أم لا ؟ فعند الطحاوى أن عمر وقف حظه من خيبر فى زمن النبى ﷺ ، وكان أول وقف فى الإسلام ، ثم نقل عنه الطحاوى : ص ٢٥٠ - ج ٢ ، بإسناد قوى [2] ، لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ . أو نحو هذا لرددتها . اهـ . وهو صريح فى نفاذ الرجوع فى الوقف ، وراجع الطحاوى .

فائدة : ثم اعلم أن «الحاوى» ثلاثة : «الحاوى» للحصيرى ، والزاهدى ، والقدسى ، وماذكرناه ، فهو فى «الحاوى» للقدسى .

باب «من أحيا أرضاً ميتة» [3] ، وراجع شرائط الإحياء من الفقه .

قوله : [فى أرض الخراب] (غير آبادزمين) .

---

(١) قلت : وقد ذكرنا لك عن الشيخ أن الحديث على لفظ الترمذى حجة للحنفية ، ولعل فى لفظ البخارى تقديماً وتأخيراً ، وقلباً ، فما كان من لفظ عمر نقله الراوى فى لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، فأورث خلافا ، فان لفظ عمر عند الترمذى : لايباع ولا يورث ، وذلك هو لفظ النبى صلى الله عليه وسلم فى البخارى ، فافهم .

(٢) وتعقب عليه من وجهين : الأول أنه منقطع ، وأجاب عنه العينى فى موضع آخر ، أن المنقطع فى مثل رواية الزهرى لايضر ، لأن الانقطاع إنما يمنع لنقصان فى الراوى لفوات شرط من شرائطه المذكوره فى موضعها ، والزهرى إمام جليل القدر ، لايتهم فى روايته ، والثانى أنه يحتمل أن يكون عمر يرى بصحة الوقف ، ولزومه ، إلا أن شرط الواقف الرجوع ، فله أن يرجع ، فأجاب عنه بأنه احتمال غير ناشئ عن دليل ، اهـ ملخصاً بتصرف : ص ٥١٦ - ج ٦ .

(٣) قال القاضى أبو بكر بن العربى فى «شرح الترمذى» : قال : علماؤنا : الموات على قسمين موات يتشاح الناس فيه لقربه من العمرانات ، وموات لايتعلق به بال أحد ، فالذى لايتشاح من أحياه ، كان له بغير إذن الإمام ، وما فيه تشاح وازدحام غرض ، لم يكن بد من إذن الإمام فيه ، وقال الشافعى : لايفتقر إلى الإذن فى الوجهين ، وقال أبو حنيفة : لابد من إذنه فى الوجهين ، وقال أبو يوسف : لايجوز إحياء ماقرب من العمران ، - وإن لم تكن فيه منفعة لأحد - إلى مدى صوت ، واعتمد الشافعى على مطلق الحديث ، واعتمد أبو حنيفة على ظاهر المعنى ، فقال : إن الأرض مشتركة بين المسلمين لقول النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم هى لكم منى ، وما كان مشتركا لم يختص به أحد إلا بإذن من له الإذن ، كالغنيمة . اهـ : ص ١٤٨ - ج ٦ ، وراجع كلامه بتمامه ، فانه يحتوى على فوائد جمة ، وإنما نقلنا منه جملا مختصرة ، تتعلق بموضوعنا . ثم إن ماذكره القاضى فى حجة الحنفية ، فصله الطحاوى مبسوطا ، كما ذكره الشيخ بدر الدين العينى رحمه الله تعالى ،

قوله : [فهو له] وعندنا يشترط فيه إذن الإمام خلافا للآخرين ، أما قوله : " فهو له " ، فمحمول على الإذن ، لاعلى بيان المسألة فقط ، فاذا أذنه الأمير فهو له .

قوله : [وليس لعرق [1] ظالم] الخ ، فلو غرس أحد في أرض الغير يجب قلعه عندنا ، ولا يكون له حق .

قوله : [من أعمر] الخ ؛ وههنا من الإعمار دون العمرى ، وراجع شرح[2] " الوقاية " لمعنى العمرى .

باب : وغرض البخاري منه أن المسألة في إحياء الموات أنها تكون لمن أحياها ، كما أن النبي

هكذا روى الطحاوي عن محمد بن عبيد الله بن سعيد أبي عون الثقفي الأعور الكوفي التابعي ، قال : خرج رجل من أهل البصرة يقال له : أبوعبد الله ، إلى عمر ، فقال : إن بأرض البصرة أرضاً لاتضر بأحد من المسلمين ، وليست بأرض خراج ، فان شئت أن تقطعنيها أتخذها ـ اتخذتها ـ قضباً وزيتونا ، فكتب عمر إلى أبي موسى . إن كانت حمى . فأقطعها إياه ، أفلا ترى أن عمر لم يجعل له أخذها ، ولا جعل له ملكها ، إلا باقطاع الخليفة ، ذلك الرجل إياها ، لولا ذلك لكان يقول له : وما حاجتك إلا ـ إلى ـ إقطاعي إياك تحميها وتعمرها ، فتملكها ، فدل على أن الإحياء عند عمر هو ما أذن الإمام فيه للذي يتولاه ويملكه إياه ، قال الطحاوي : وقد دل على ذلك ما حدثنا ابن مرزوق ثنا أزهر السمان عن ابن عون عن محمد ، قال : قال عمر : لنا رقاب الأرض ، فدل ذلك على أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين ، وأنها لاتخرج من أيديهم ، إلا باخراجهم إياها . اه : ص ٧٣٣ ـ ج ٥ ، " عمدة القاري " .

واستدل الطحاوي بقوله صلى الله عليه وسلم : « لاحمى إلا لله » ، لمذهبه في اشتراط إذن الإمام في إحياء الموات ، وتعقب بالفرق بينهما ، فان الحمى أخص من الإحياء ، قلت : حصر الحمى لله ولرسوله دل على أن حكم الأراضي إلى الإمام ، والموات من الأراضي ، ودعوى الأخصية ممنوعة ، لأن كلا منهما لا يكون إلا فيما لاملك له . فيستويان في هذا المعنى ، اه : ص ٢٩ ـ ج ٦ " عمدة القاري " بتصرف يسير ، وراجع معه كلام القاضي من ـ شرح الترمذي ـ ص ١٥٠ ، وص ١٥١ ، من المجلد السادس .

(١) ونقل أبوعبيد في " شرحه " قال : ويروى عن كثير بن عبد الله المزني عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، قال : إن من حقوق الأودية سلم قوم على ما أسلموا عليه . فمن أحيا أرضاً مواتاً ، فأحدث فيها أحد حدثاً : غرس غرساً ، أو بنى فيها بناء ، أو زرع زرعاً بغير شيء ورثه ، ولامال اشتراه ، ولاقطيعة من سلطان ، ولاسلم أسلم عليه . فذلك العرق الظالم ، اه . كتاب " الأموال " ص ٢٨٦ ، وراجع منه : ص ٢١٧ أيضاً .

(٢) وسنذكر عبارة " شرح الوقاية " مع ماذكره الآخرون في هذا المعنى في " باب ماقيل من العمرى " ، من كتاب " الهبة " إن شاء الله تعالى .

ﷺ نزل بذى الحليفة عن بطن الوادى ، ولم تكن أرضاً مملوكة لأحد . فصار له معرساً ومناخا . فهكذا من أحيا أرضاً غير مملوكة ، تكون له .

باب " إذا قال رب الأرض : أقرك ماأقرك الله ، ولم يذكر أجلا معلوما ، فهما على تراضيهما "
وهذه أيضاً من التراجم التى لا تسقط على محط ، ولا ترجع إلى أصل : فان حقيقة المعاملة مع أهل خيبر لم تتنقح عنده بعد ، فقد يجعلها إجارة ، وأخرى مزارعة ، ولا تصحان ، إلا أن تكون ملكا للنبى ﷺ ، والمسلمين ، وأما إذا كانت ملكا لأنفسهم فلا تصح لاهذه . ولاتلك ، فلا تكون إلا خراجا مقاسمة ، ثم فرع عليها تفريعات لاتستقيم بحال أيضاً ، فذكر إبهام الأجل ، وذا لايصح على تقدير كونها إجارة ، أو مزارعة باتفاق الفقهاء ، لأن الطبائع قد جبلت على المماكسة فى هذا الباب ، فالإبهام فيها يفضى إلى المنازعة لامحالة ، أما الخراج مقاسمة ، فيصح مع جهالة الأجل ، لكونه بين الإمام والرعية ، والأمن من إفضائه إلى المنازعة . فللإمام أن يقر من شاء إلى ماشاء من غير مدافع ، ولا منازع .

قوله : [حتى أجلاهم عمر إلى تيماء وأريحاء] - وقصته أن ابن عمر كان ذهب إليهم لحاجة ، فأسقطوه من السقف ، فخرجت رجلاه ، فأجلاهم عمر من جزيرة العرب على ماكانت حدودها فى ذهنه ، وقد كان النبى ﷺ أخبرهم بهذا الإجلاء فى أول أمرهم أيضاً ، ثم إن أريحاء بلدة فى أطراف الشام ، فليمعن النظر أصحاب الجغرافية فى أنها كانت داخلة فى حدود جزيرة العرب فى الدورة الإسلامية أم لا ؟ وهذا يفيد فى شرح قوله ﷺ : « أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب » [1] .

قوله : [قال الربيع بن نافع] الخ ، وهو شيخ للبخارى ، وأبى داود ، والطحاوى ، وإنما حصل السماع منه للطحاوى ، لأنه طال عمره ، وبقى مدة طويلة .

باب " ماكان أصحاب النبى ﷺ يواسى بعضهم بعضاً فى الزراعة والتمر " .
قوله : [قلت : لو آجرها على الربيع] الخ ، أى (كول) وهذه الصور كلها لاتجوز بالاتفاق .

---

(١) وفى " المعتصر - فى تفسيره " لجزيرة العرب التى لايترك اليهود . والنصارى يقيمون بها إلا مقدار مايقضون بها حوائجهم مكة والمدينة ، والطائف ، والوبزة - الربذة - ووادى القرى ، على ماقال محمد ابن الحسن ، وقال أبو عبيدة : مابين حضر أبى موسى إلى أقصى اليمن فى الطول ، وأما العرض فما بين يبرين إلى منقطع السماوة ، وقيل : الطول من أقصى عدن إلى ريف العراق والعرض ، فمن جدة وما والاها من ساحل البحر ، إلى أطراف الشام . الخ . ص ٣٥٥ .

وإنما الخلاف فيما يأتى فى حديث جابر ، وتلك الأحاديث تدل على أن النهى عنها ليس لمعنى فى المزارعة ، بل لأن أخذ شىء على أرض فاضلة عن حاجته بعيد عن المروءة ، فله أن يمنح أخاه مجاناً لينتفع منها ، وقد مر الكلام فيه .

قوله : [فترك كراء الأرض] الخ ، أى احتياطاً ، وإلا فإنه قد وفق هو بين الحديثين بنفسه ، كما فى الحديث الماضى .

باب " كراء الأرض بالذهب والفضة " الخ ، والنهى فيه ، محمول على الإرشاد بالاتفاق عندهم جميعاً .

قوله : [وكان الذى نهى عن ذلك مالو نظر فيه] الخ ، يعنى أن الصور التى نهى النبى ﷺ من تعيين الخارج ، أو قطعة من الأرض ، كلها على مخاطرة لاتدرى عاقبتها ، ولو لم ينهه النبى ﷺ عنها لما جوزها عاقل أيضاً .

باب " ماجاء فى الغرس " - قوله : [كنا نغرسه فى أربعائنا] الخ ، وهذه الأربعاء كانت تسقى من نهر بضاعة ، كما يجىء التصريح به فى البخارى ، وهذا هو مراد الطحاوى من كونها جارية ، أى أنها كانت تستقى منها الزروع كل وقت ، فلم تكن النجاسة تستقر فيها ، فان كان أبوداود زرعها ، وذلك أيضاً بعد مدة مديدة . ثم لم يجدها عشراً فى عشر . فلابأس به ، فانه كان فى عهد النبوة بحيث تستقى منه المحاقل (كهيتيان) ، والمزارع ، ويكفى هذا القدر لإثبات الجريان ، فهو الجريان حقيقة ، لامعنى كونه عشراً فى عشر . ومن لم يتنبه على مراد الطحاوى طعن عليه ، وقد بينا لك حقيقة الحال .

قوله : [فينسى من مقالتى شيئاً أبداً] الخ . وليحفظ هذا اللفظ ، فانه صريح فى أن بركة دعاء النبى ﷺ لم تكن مختصة بحفظ مقالة دون مقالة ، بل كانت عامة لكل مايسمع أبوهريرة من مقالته ، وهذا الذى يليق بالإعجاز ، والبركة ، وأما قصرها على المقالة التى فى ذلك المجلس فقط ، فلا يعلق بالقلب ، كما يوهمه بعض الألفاظ ، فهو قصور من الرواة[1] .

---

(۱) قلت : حينئذ فالمراد من قول أبى هريرة - مانسيت من مقالته تلك إلى يومى هذا - جنس المقالات ، كما بين السطور : نقلا عن الطيبى . قلت : ويمكن عندى أن يكون مفعول الفعل محذوفا - ومن - زائدة . والمعنى مانسيت شيئاً من أجل مقالته تلك ، فافهم . وفى " المعتصر " - فكان الذى مع أبى هريرة مما انتفى عنه النسيان به ، هو ماكان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الموطن الواحد . لا فيما كان منه قبله ، ولا فيما كان منه بعده . اهـ . ص ٤١٢ ، فانظر جلالة الشيخ رحمه الله تعالى .

كتاب المساقاة

والكلام فيه كالكلام فى المزارعة ، والنقض النقض ، والجواب الجواب ، ولعل تفريعات الإمام الأعظم فى "باب المساقاة" مع القول بالبطلان ، لعدم كونها معصية فى نفسها . وقد علمت أن الشيء مع كونه باطلا قد تكون له أحكام .

باب "فى الشرب" ـ أى حظ الماء . والماء عندنا على ثلاثة أقسام ، وراجع له "الهداية" .

قوله : [﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾] الخ . وعن ابن عباس أن الله تعالى خلق الماء أولا ، ثم خلق السموات والأرضين بتلطيفه وتكثيفه ، فظهر معنى ﴿كل شيء﴾ بلا تأويل .

وادعى علماء أوروبا أن أول المادة "السديم" (كهر) ، ويا أسفى على الناس، إنهم إذا بلغهم أمر من جهتهم يغرى بقلوبهم ، وإن كان من الترهات ، وإذا سمعوا نبأ من وحى السماء إذا هم ينكصون ، أولا يرون حال تحقيقاتهم أنهم يغزلون أمراً فى سنين ، ثم ينقضونه فى ساعة ، كما حققوا بعد مضى الدهور ، أن نوع الإنسان كان من اصله قردة ، فتدرج ، وتدرج حتى رقى إلى هذه النشأة ، وسموه ارتقاء ، ثم تبين لهم الآن أنه غلط فاحش ، فهذا حالهم يؤمنون بأمر وجه النهار ، ويكفرون آخره ، وهكذا قد أنكروا وجود الروح دهراً طويلا . ثم آمنوا به ، حتى ذكر "وجدى" فى دائرة المعارف أن مائتين وخمسين صحيفة تشاع اليوم فى إثبات وجود الروح ، والجن ، فاحسرتا على الذين تركوا وحى نبيهم لهؤلاء السفهاء ، وآمنوا بما قالوه ، وماتوا وهم يزعمون أن الروح والجن أوهام ، ولو كانوا اليوم أحياء لتحسروا على مافرطوا فيه ، وهم بعد فى قبورهم يتحسرون ، فهدانا الله ، وثبتنا على سواء الصراط ، فترك الإيمان من ظنونهم الفاسدة ، ليس من الكياسة فى شيء ، وإن زعموه كياسة ، وعلماً ، وتحقيقاً ، وتنوراً ، فانه سفه ، وجهل ، وحمق ، وغباوة ، وبعد ذلك عار للإنسانية إلى يوم التناد . أيتركون النور بالظلمة ، والعلم بالجهل ، والمشاهدة بالإخبار ، واليقين بالشك ، والصواب بالأغلاط ، فأنى يذهبون ، وبأى حديث بعده يؤمنون ؟!.

قوله : [ومن رأى صدقة الماء وهبته ووصيته جائزة] الخ . ويجوز بيعه أيضاً . كما فى "الهداية"

قوله: [من يشترى بئر رومة] الخ . وكانت ليهودى ، وكان يمنع الناس عن مائه .

قوله : [غلام أصغر] وهو ابن عباس . واعلم أن التيامن فى غسل أيدى الناس عند الطعام

يعتبر من الصف ، فالذى هو فى يمين الصف يغسل يداه أولا ، وأما فى تقسيم الهدية ، فيعتبر فيه يمين المهدى إليه ، لأنها توضع بين يديه . فالتيامن فيما يكون باعتبار يمينه ، ولا عبرة فيه بالصف .

قوله : [فأعطاه إياه] ، وفى الرواية أنه حرك يده ، كما تعطى الأم ولدها سخطة وعنفاً . وتحرك يدها .

قوله : [أعط أبا بكر] الخ ، وهذه واقعة أخرى .

باب " من قال : إن صاحب الماء أحق " الخ ، تأويله أن رجلا إذا حفر بئراً فى أرض موات فيملكها بالإحياء ، فاذا نزل قوم فى ذلك المكان ـ الموات ـ يرعون نباته ، وليس هناك ماء إلا تلك البئر ، فلا يجوز له أن يمنع أولئك القوم من شرب ذلك الماء ، لأنه لو منعهم منه لا يمكنهم الرعى . فكان منعهم عنه عناداً ، وذا لا يجوز ، فالمعنى لا تمنعوا مافضل من الماء ليصير به كالمانع عن الخلاء ، لأن الوارد حول ما أعد للرعى إذا منعه عن عمل الورود اضطر إلى ترك رعى الكلأ أيضاً ، فيصير كمن منع عن الماء المباح ، ونحوه ذكره الخطابى .

باب " من حفر بئراً " وهى جبار إذا كانت فى ملكه .

باب " الخصومة فى البئر " ـ قوله : [من حلف على يمين] قال الشارحون : إذا اجتمع لفظ الحلف واليمين ، فالمراد من اليمين المحلوف عليه .

قوله : [يقتطع] (مارنا جاهتاهى) .

باب " سكر الأنهار " ـ أى حبسها ـ قوله : [فغضب الأنصارى ، فقال : إن كان ابن عمتك] ، وفيه إشكال . فان تلك الكلمة توجب نسبة الجور إلى النبى ﷺ ، وهو كفر بواح ، أو نفاق صراح ، وقد علمت أن الرجل كان أنصارياً . والجواب عندى أنه أراد من قوله : إن كان ابن عمتك ، ترجيح أحد الجائزات بهذه الرعاية ، دون الترجيح جانب الحرام ، والمعنى أن استقاء الزبير ، واستقائى كانا جائزين ، ولكنك راعيت ابن الزبير ، فحكمت له ، لكونه ابن عمتك ، قلت : لا ريب أنه قد أتى بعظيم ، ولكن الغضب ، قد يحمل المرء على نحو ذلك ، فلا يحكم عليه بالنفاق [1]

---

(١) وقد أجاب عنه الحافظ فضل الله التوربشتى بنحو ذلك . قال : بأنه قد اجترأ جمع بنسبة هذا الرجل إلى النفاق ، وهو باطل إذ كونه أنصاريا وصف مدح . والسلف احترزوا أن يطلقوا على من اتهم بالنفاق الأنصارى . فالأولى أن يقال . هذا قول أزله الشيطان فيه عند الغضب ، ولا يستبعد من البشر الابتلاء بأمثال ذلك . اهـ ص ١٢ ـ ج ٦ " عمدة القارى " .

[illegible] عند البخارى فى " المغازى " ص ٦١٢ ـ ج ٢ فى قصة : طعن أسامة أنصاريا بعد قال : لا إله إلا الله [illegible] قال : يا أسامة أقتلته بعد ما قال . لا إله إلا الله ؟ !

كما فى ـ الهامش ـ كيف ! وقد ورد فى "الصحيح" ص ٣٧٣ أنه بدرى ، والحل أن المقولة الواحدة تختلف إيمانا وكفراً ، بحسب اختلاف النيات ، ولا ريب أنها لو كانت على طريق الاعتراض ،

فما زال يكررها ـ حتى تمنيت أنى لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم ـ ففيه تمنى الكفر فيما مضى ، وقد ذكرنا وجه التفصى عنه فى صلب الصحيفة ، ومنها ماسبق عن الأنصار من قولهم : ـ يغفر الله لرسول الله يعطى قريشاً ، ويتركنا ، وسيوفنا تقطر من دمائهم ـ كما يأتى فى "المغازى" ، كل ذلك نحو تعبير ، أو إساءة أدب لحضرة الرسالة ، لكونهم فتيانا لم يتعلموا كثيراً من معالى الأخلاق بعد ، مع حسن نية ، وكمال اعتقاد فى الباطن ، وقد صرح به الأنصار حين جمعهم النبى صلى الله عليه وسلم فى قبة ، ثم سألهم عن مقولتهم ، فقالوا معتذرين : إن هذا القول لم يسبق إلا من الفتيان ، وذلك أيضاً ضناً برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن هذا الباب ما روى البخارى عن سليمان بن صرد فى قصة استباب رجلين بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إنى لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه مايجد ، فقال الرجل : وهل بى جنون : وسيجىء تقريره فى أواخر "باب بدء الخلق" ومن نظائره ماوقع من أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهن فى قصة الإيلاء ، إن نساءك يناشدنك العدل ، ومن هذا الباب قولهم فى فضائل على : لقد طال نجواه مع ابن عمه ، ومنه ماروى البخارى ، ومسلم عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنى لأعلم إذا كنت عنى راضية ، وإذا كنت على غضبى ، فقلت : من أين تعرف ذلك ؟ فقال : إذا كنت عنى راضية ، فانك تقولين : لا ورب محمد ، وإذا كنت على غضبى ، قلت : لا ورب إبراهيم ، قالت : قلت : أجل ، والله يارسول الله ما أهجر إلا اسمك ، اه . قال الشيخ : والمغاضبة مع النبى صلى الله عليه وسلم باب لايتحمل إلا بينه وبين أمهات المؤمنين ، فانظر مامعنى قوله : « كنت على غضبى ، وكذا مايفيد قولها : ما أهجر إلا اسمك ، وكذا قولها فى قصة الإفك : والله لا أحمده ولا أحمدكما ، وهذا هو المحمل عند الشيخ فى جميع ذلك ، غير أنى جمعتها فى موضع واحد مع زيادة النظائر ، ثم خطر ببالى أن ماسبق من عائشة باب آخر أيضاً ، ومن لم يتجرع مرارة المحبة لايفهم هذا المعنى . وكنت رأيت ذلك رأياً رأيته ، ثم رأيت عن ابن الجوزى عين ما ذكرت ، فلله الحمد ، قال الحافظ : قال ابن الجوزى : إنما قالت ذلك إدلالا ، كما يدل الحبيب على الحبيب ، اه . ومنه ماروى عن أبى هريرة يوم الفتح من قول الأنصار : أما الرجل فقد أخذته رأفة بعشيرته ، ورغبة فى قريته ، فلما سألهم النبى صلى الله عليه وسلم عن مقالته أجابوا بعين ما ذكره ابن الجوزى فى حديث عائشة ، فقالوا : ما قلنا إلا ضناً بالله وبرسوله ، قال : فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم ، اه ـ رواه مسلم ـ .

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ وظنوا أنهم قد كذبوا ﴾ بالتخفيف ، وسيجىء تقريره فى "التفسير" إن شاء الله تعالى . فان الناس قد صعبت عليهم تلك القراءة ، وكان الشيخ يستلذ بها ، وكان يقول : لا أدرى ماذا فيها من أبواب البلاغة والبراعة ، يقول العبد الضعيف : [illegible] ويراه لغواً ، وإنما أكثرت فى النظائر ليذوق من لا ذوق له [illegible]

فهو كفر ، وعلى وزانه ماقلت فى مقولة فرعون ﴿ آمنت أنه لا إلـٰه إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل ﴾ فانها لو كانت على طريق التحقيق كانت إيماناً إن صدرت فى وقتها ، أما إذا كانت على طور التخليط ، كما يقول المنافق فى القبر لا أدرى ، سمعت الناس يقولون قولا فقلته ، فليس من الإيمان فى شيء . وهذا يفيدك فى جواب من ادعى إيمان فرعون .

قوله : [حتى يرجع إلى الجدر] ترجمته (دول) . وقدرها الفقهاء بالكعبين ، ثم إنهم[1] لايذكرون تفصيل الأعلا ، أو الأسفل فى كتبنا ، فتتبعته حتى وجدت مسألة عن محمد فى غاية البيان ـ للإتقانى ـ وهو أقدم من ابن الهمام ، يمكن حمل الحديث عليها ، نقل عن محمد أن ذلك يبنى على العرف ، فان جرى العرف بسقى الأعلا ، كما فى الحديث ، فكذلك ، وإن جرى على التقسيم فعلى ماجرى به العرف .

باب " من رأى " الخ ، أى إذا أحرز الماء فى الإناء ، فليس لأحد أن يأخذ منه إلا باجازته .

قوله : [لأزودن رجالا عن حوضى] الخ ، وهذه أيضاً قرينة على كون الحوض بعد الصراط ، فان تلك الحصص تكون فى فناء الجنة ، دون المحشر .

باب " لاحمى إلا لله " ولا ذكر للحمى فى فقه الحنفية .

باب "شرب الناس والدواب من الأنهار" ـ قوله : [ورجل ربطها تغنياً] وهو من الأفعال التى يختلف معناها باختلاف مصادرها . فالمصدر إن كان غِنى ، فهو بمعنى صار ذا مال ، وغَنى ـ بالفتح ـ بمعنى أقام ، وغناء بمعنى ترنم ، ولذا بحثوا فى لفظ التغنى فى حديث : من لم يتغن بالقرآن ، الخ ، أنه بمعنى حسن الصوت ، أو الإثراء .

قوله : [لم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها] الخ ، فيه حجة للحنفية لوجوب الزكاة فى الخيول ، لأنه ليس فى رقابها حق سوى الزكاة ، فان العارية ، وغيرها كلها حقوق تتعلق بالظهر ، فهذا اللفظ يشعر بكون الزكاة فى الخيل ، كما هو مذهب الحنفية ، وتأويل النووى بعيد ، وإنما خفى أمر

(١) قال العينى : ليس مراد أبى حنيفة من قوله : إن الأعلا لايقدم على الأسفل ، أنه يختص بالماء ويحرم الأسفل ، بل كلهم سواء فى الاستحقاق ، غير أن الأول يسقى ، ثم الثانى ، ثم الثالث . وهلم جرا [illegible] فى حق كل واحد [illegible] أرضه [illegible] بقدر حاجته . فيكون بالحصص . اهـ : ص ١٩ ـ ج ٦ عمدة القارى .

الزكاة فيها لكونها فى عهد النبى ﷺ قليلة جداً، وقد أخرج الزيلعى[1] ثلاث وقائع لأخذ الزكاة منها فى زمن عمر.

قوله: [ما أنزل الله علىّ فيه شىء إلا هذه الآية الجامعة الفاذة] الخ، وأخذت منه فائدتين: الأولى أن الخاص والعام إذا تعارضا، فالترجيح للخاص، والثانية: أن الأخذ بالعموم إنما يكون عند انعدام الخصوص فى الباب، ولذا قال النبى ﷺ: إنه ليس عندى خاص يكون ورد فى هذا الباب غير هذا العموم، ولو كان لأتى به.

باب "بيع الحطب، والكلأ"، وهما من المباح الأصل، وأما إذا أحرزهما حزما أوجرزاً، فيجوز بيعهما، كالماء، ولهما باب فى "الهداية" عقده عند باب الشرب. فراجع التفاصيل منه، وأما فى الحديث فهو جائز عندنا أيضاً، كما علمت.

باب "القطائع" [2] ولا يوجد تفسيره فى الفقه بما يكفى ويشفى، وقد ورد لفظ: الإقطاعات

---

(١) قلت: وقد ذكرها المارديني: الأولى للسائب بن يزيد، والثانية لأبيه يزيد، أنهما كانا يأخذان صدقتهما، فيؤديانها إلى عمر، وسردها بأسانيدها، وكذا احتج بقوله: لم ينس الخ، على الزكاة، وذكر القرينة عليه بما فى الصحيح فى أول الحديث: مامن صاحب كنز لا يؤدى زكاته، وما من صاحب إبل لا يؤدى زكاتها، ومامن صاحب غنم لا يؤدى زكاتها، اهـ. فالسياق كله فى الزكاة، فكيف يلائم أن يكون المراد من الحقوق فى الفرس غير الزكاة، اهـ بغاية اختصار مع تغيير: ص ٢٨٨ - ج ١.

(٢) قلت: وقد راجعت لها كتاب "الأموال" فانه وضع لذلك باباً طويلا، ولكنه دخل فى بيان الإقطاعات فى السلف، ولم يتعرض إلى تحقيق اللفظ على خلاف ما كنت أرجو منه. لما علمت من دأبه فى بيان معانى الألفاظ المشكلة فى أى باب دخل فيه، فينبغى للمتصدى له أن يرجع إلى تلك الأحاديث أيضاً، لعله يلقى فى روعه شىء، نظراً إلى معانى تلك الأحاديث.

قال الشيخ بدر الدين العينى: إن القطائع جمع قطيعة من أقطعه الإمام أرضاً يتملكه ويستبد به، وينفرد، والإقطاع يكون تمليكا، وغير تمليك، وإقطاع الإمام تسويغه من مال الله تعالى لمن يراه أهلا لذلك. وأكثر مايستعمل فى إقطاع الأرض، وهو أن يخرج منها شيئاً يحوزه، إما أن يملكه إياه فيعمره، أو يجعل له غلة مدة؛ قلت: فى صورة التمليك يملك الذى أقطع له، وهو الذى يسمى المقطع له رقبة الأرض، فيصير ملكا له يتصرف فيه تصرف الملاك فى أملاكهم، وفى صورة جعل الغلة له لا يملك إلا منفعة الأرض، دون رقبتها، فعلى هذا يجوز للجندى الذى يقطع له أن يؤجر ما أقطع له، لأنه يملك منافعه، وإن لم يملك رقبته، وله نظائر فى الفقه، اهـ: ص ٣٦ - ج ٦، ثم ذكرها الشيخ، من شاء فليراجع.

قال ابن العربى فى "شرح الترمذى": الإقطاع هو الهبة التى قطع حظ الشريكين بها، وذلك أن

السلطانية فى موضع من " الدر المختار " ، ولكنه لم يفسره ، وقد ورد لفظ الإقطاع فى ـ كتاب الخراج ـ لأبى يوسف كثيراً ، ويستفاد منه أنه استعمله لإجازة إحياء الموات ، ويستفاد من كتب المتأخرين أنه إعطاء السلطان رقبة الأرض ، ويقال له فى اللسان الهندية : (جا كير) ، وفى التركية (سيرعال) ، وفى سكندرنامه :

(توملك من اقطاع من مى دهى ‏ برات سهيل ازيمن مى دهى)

وبالجملة الإقطاع فى عرف المتقدمين إعطاء الأرض للإحياء ، سواء وجب فيها العشر أو الخراج . وفى عرف المتأخرين هو تمليك الأرض مرفوعة عن المؤن ، فلا يكون فيها العشر ولا الخراج ، وترجمته (معانى دوام) ، والأحاديث تحمل على عرف المتقدمين .

قوله : [أراد النبي ﷺ أن يقطع من البحرين] الخ ، ومعناه مامهدت من أن النبي ﷺ أجازه أن يحي أرضاً من البحرين .

باب " حلب الإبل على الماء " الخ ، وهذا هو من الحقوق المنتشرة ، وقد مرّ التنبيه عليها فى ـ أبواب الزكاة ـ إن فى المال لحقاً سوى الزكاة أيضاً .

باب " يكون للرجل ممر " الخ ، والممر من الحقوق ، فان كانت الأرض مملوكة له ، فحق الممر ظاهر ، وإن لم تكن فقد أثبته الفقهاء أيضاً ، وذلك لأنه لايختص بالملكية عندهم ، ويجرى فيه الوصية ، والهبة ، والتوارث دون البيع .

قوله : [حتى ترفع] أى يكون حق الممر للبائع فى هذه السنة ، حتى يجذّ ثماره ، فان الشارع لما جعل ثمارها له ثبت له حق الممر لا محالة ؛ نعم لاحق له بعد تلك السنة .

قوله : [أن تباع العرايا بخرصها] ، وقد مر الكلام فى تفسير العرايا فى " البيوع " وادعيت أنا من قبل نفسى ـ وإن لم يذكره فقهاؤنا ـ أن تفسير الشافعية أيضاً يأتى على مسائل الحنفية . بأن يقال : إن الرطب ، وإن كانت مخروصة أولا ، لكنها تتعين بعد الكيل ، فانه إذ يسلمها إليه لا يسلمها إلا بالكيل . فيكون بيع التمر بالرطب كيلا بكيل آخراً ، وهذا عندنا جائز [1] ولقائل أن يدعى بأن كيل

السركة عامة بين جميع المسلمين ، فقطع الإمام شركتهم فيها ، وأفرده بها ، فهو نوع من الهبة ، يفتقر إلى القبض ، ولذلك أرسل النبي صلى الله عليه وسلم معاوية مع وائل بن حجر ، ليقطعها له ، ولم يذكر فى حديث بلال ذلك ، لأنه إذا صار إليها ، وصارت فى قبضته ، كان ذلك مضاء فيها ، وإلزاماً لها ، اه : ص ١٥٠ - ج ٦

(١) فلت : فان قلت : وحينئذ لم تكن للعرية حقيقة ، قلت : كلا بل لها حقيقة ، وإن آل الأمر إلى البيع ... ، وإنما تعرض إليه الشارع لكونها مخروصة فى أول أمرها ، وإن استقر الأمر على الكيل آخراً ... [illegible] ، فقد مرّ أنه بحسب الواقع فقط ، والمسألة أعم منها .

الرطب أيضاً عندهم كان معروفا ، لما روى : نهى النبي ﷺ عن بيع الرطب بالتمر ، ثم سألهم أينقص الرطب إذا جف ؟ وهذا السؤال لا يستقيم ، إلا إذا كان الكيل فيه معروفا . وإذا ثبت الكيل فى الرطب ، ثبت أنها لو كالها البائع بعد الجذ عند التسليم جاز البيع المذكور على مسائلنا أيضاً ، فانه يصير البيع كيلا بكيل ، غير أن كيل التمر كان فى أول الحال ، وفى الرطب فى آخره ، ثم إن تفسير الشافعية : روى عن سهل بن أبي حثمة - وهو صحابى صغير السن - وروى عن زيد بن ثابت ، وهو أزيد منه علماً ، وأكبر منه سناً . نحو مذهب الحنفية ، عند الطحاوى ، ففيه قال زيد بن ثابت : رخص فى العرايا فى النخلة ، والنخلتين توهبان للرجل ، فيبيعهما بخرصهما تمراً . قال الطحاوى : فهذا زيد بن ثابت ، وهو أحد من روى عن النبي ﷺ الرخصة فى العرية ، فقد أخبر أنها الهبة ، اه ثم إن راويا قد جعل البيع بشرط : إن زاد فلى ، وإن نقص فعلى ، مزابنة من جهة هذا الإبهام فقط ، لأن تعيين المبيع مطلوب ، ولما كان فى الصورة المذكورة إبهاما أدخلها تحت المزابنة ، وإلا فلا وجه لعدم جوازها فقهاً .

قوله : [أن تباع بخرصها تمراً] ولا ذكر فيه للعوض ، فيجوز أن نحمله على النقدين ، ولا يجب أن يكون رطباً .

قوله : [وأن لا يباع إلا بالدينار والدراهم إلا العريا] ويتبادر من هذه الرواية أن العوض فى العرية يكون غير النقدين ، كما هو ظاهر لاستثناء العرايا عن البيع بالنقدين : قلت : وهذه الرواية قد أخرجها البخاري فى : ص ۲۹۱ "باب بيع الثمر على رءوس النخل بالذهب والفضة" ، وهى عن جابر أيضاً : وسياقها مغاير له ، ففيه نهى النبي ﷺ عن بيع التمر حتى يطيب ، ولا يباع شيء منه إلا بالدينار والدرهم ، إلا العرايا . اه . فهذا الترتيب يغاير ما فى الباب ؛ والحاصل أن الرواة يقدمون ويؤخرون ، فبناء المسائل على تعبيراتهم ليس بجيد ، مالم يتعين اللفظ على وجهه . والله تعالى أعلم بالصواب .

كتاب الاستقراض

وأداء الدين، والحجر، والتفليس

إعلم أن الحجر عندنا يكون بثلاثة أشياء: إما الصبى، أو الجنون، أو الرق، وأما عند صاحبيه: فبالإفلاس، والسفاهة أيضاً، وقد شنع ابن حزم على أبي حنيفة فى إنكاره الحجر بالسفاهة، وزعم أن قوله تعالى: ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾ صريح فى إثبات الحجر على السفيه؛ قلت: ولو كان فيه مارامه لكانت الآية هكذا: لا تؤتوا السفهاء أموالهم، فإن الحجر يكون فى مال نفسه، لا فى أموال الناس، فافهم، فان العجلة تعمل العجائب [1]، ولا عبرة بالتفليس عندنا فى القضاء، وهو الإعلان بإفلاس رجل، وذلك لأن المال غاد ورائح، فيمكن أن يحصل له مال عقيب الحكم

---

(١) قلت: وراجع له "المعتصر" ص ٢٤٢، وقد احتج من ذهب إلى نفي الحجر بقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ ثم قال: ﴿ فان كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ﴾ فذكر المداينة أولاً، ثم ذكر آخراً أنه قد يكون سفيهاً أو ضعيفاً، فدل ذلك على جواز بيعه فى حال سفهه، والجواب ان السفه قد يكون فى تضييع المال، وقد يكون فيما لا تضييع معه للمال، يقال: سفه فلان فى دينه، قال ﴿ ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ﴾ قال أبو عبيد: ﴿ سفه نفسه ﴾ أهلكها، وأوبقها، وقد يكون حازما فى ماله، ضابطاً له من غير صلاح فى دينه، قال الكسائى: السفيه الذى يعرف الحق، وينحرف عنه عناداً، قال تعالى. ﴿ أنؤمن كما آمن السفهاء، ألا إنهم هم السفهاء ﴾ لأنهم عرفوا الحق وعندوا عنه، فالسفه فى الآية ليس على سفه الفساد فى المال، بل على ماسواه من وجوه السفه، واحتج الشافعى فى إثبات الحجر بهذه الآية أيضاً استدلالا بقوله: ﴿ فليملل وليه بالعدل ﴾ وليس بصحيح، لأن مافى أول الآية من مداينة من وصف فى آخرها بالسفه، يدفع ما قال، والمراد بالولى، ولى الدين للذى عليه الدين، بدليل قوله تعالى: ﴿ فليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً ﴾ لأن الذى يتولى عليه لا يجر إلى نفسه ببخسه شيئاً، غير أن المذهب فى الحجر استعماله، والحكم به حفظاً للمال على من يملكه، ولهذا قال أبو حنيفة: إنى أمنعه بعد بلوغه من ماله إلى خمس وعشرين سنة، ولا أرى دافعاً له، ثم من يستحق الحجر عليه إن تصرف، فهو جائز عند أبي يوسف، خلافا لمحمد، لأن الحجر لمعنى من أجله يحجر الحاكم عليه، تحقيقاً لذلك الموجود قبل الحجر، وروى عن مالك مثل قول أبي يوسف فى نفاذ التصرف، قبل الحكم بالحجر.

بالإفلاس ، ثم الحجر اسم لإبطال التصرفات القولية ، أما الفعلية [1] فلا سبيل إلى إبطالها .

باب " أداء الديون " الخ ، إلا من قال : هكذا ، وهكذا ، يعنى به سبل الخير .

باب " استقراض الإبل " ، وقد مر وجه الحديث عن قريب .

باب " حسن التقاضى " ، والتقاضى من جانب الدائن ، والقضاء من جانب المديون ، ولذا بوب بعده " باب حسن القضاء " .

باب " إذا قضى دون حقه ، أو حلله ، فهو جائز " أى إذا قضى المديون أقل من حق الدائن ، ورضى به الدائن ، أو لم يؤد المديون إليه شيئاً ، ولكنه حلله عن الدائن ، فأحل له ، فهو جائز .

واعلم أنه اختلف فى أنه هل يكفى للتحلل الاستعفاء المبهم ، أو لابد من التفصيل فيما أضاع من حقوقه فرداً فرداً .

باب " إذا قاص ، أو جازفه فى الدين " الخ ، والمسألة عندنا فيما إذا صار الدائن مديونا لمديونه ، بوجه من الوجوه ، أن المقاصة لاتقع بينهما ، إلاأن يقولا باللسان : إنا تقاصينا ، العشرة هذه ، بدل هذه العشرة ، أما المصنف فهو مختار فى مسائله ، وليس متبعاً للحنفية ليكون حجة عليهم .

قوله : [أو جازفه] ، وقد ذكرنا الفرق بين الخرص والمجازفة ، أما قوله : فهو جائز ، تمراً بتمر ، أو غيره ، ففى الهامش أن هذه الترجمة خلاف الإجماع ، وخلاف النصوص [2] للتصريح بكون المساواة والتقابض شرطين فى الأموال الربوية ؛ قلت : وهذا الاعتراض ساقط ، لأن هذا من باب المسامحات ، والإغماض ، دون المماكسة ، والتنازع ، وليس فى الفقه إلا باب التنازع ، والسر فيه أن باب المسامحات لايأتى فيه التكليف ، ولايجبر عليه أحد ، إنما هو معاملة الرجل مع الرجل على رضاء نفسه ، فلم يذكروا فى الفقه إلا أحكام القضاء ، وهى التى مما يجبر عليها الناس ، وقليلا ماذكروا

---

(۱) والسر فى ذلك كما فى كتب الفقه أن أثر التصرف القولى لايوجد فى الخارج ، بل أمر يعتبره الشرع ، كالبيع ونحوه ، فاذا لم يوجد فى الخارج ، جاز أن يعتبر عدمه ، بخلاف التصرف الفعلى الصادر عن الجوارح ، فانه لما كان موجوداً خارجا لم يجز اعتبار عدمه . كالقتل وإتلاف المال ، ثم الفقهاء قسموا الأفعال والأقوال باعتبار مايجرى فيه الحجر ، وما لا يجرى فيه ذلك ، فليراجع من المبسوطات .

(۲) قال العينى : وأجيب عن هذا بأن مقصود البخارى أن الوفاء يجوز فيه مالايجوز فى المعاوضات ، فان معاوضة الرطب بالتمر لا تجوز إلا فى العرايا ، وقد جوزها صلى الله عليه وسلم فى الوفاء المحض ، ونقل عن المهلب ، قال : إنما يجوز أن يأخذ مجازفة فى حقه أقل عن دينه ، إذا علم الآخذ ذلك ، ورضى ، اهـ . ص ٤٩ - ج ٦ ، بتصرف .

أبواب الديانات ، والناس إذا لم يروا مسألة في الفقه يزعمونها منفية عندهم ، مع أن الفقهاء إنما تكلموا فيما في دائرة التكليف ، والتي ليست كذلك لم يتعرضوا لها ، وإن كانت جائزة فيما بينهم ، فما ذكره البخاري ليس من باب البيوع ، بعد الإمعان ، بل من باب التعاطي ، فاذا أغمض الناس في التجازف في التمر والأموال الربوية في التعاطي ، جاز عند البخاري ، فان أخذ رجل عشرة أوسق من التمر ديناً عليه ، فاذا حل الأجل أداها مجازفة ، على طريق التسامح ، ولم ينازعه الدائن ، وقبله ، وأغمض عنه يكون جائزاً عنده ، كيف لا ! وقد يفعله الناس فيما بينهم إلى اليوم ، ولا ينبغي قطع النظر عما يتعارف الناس فيما بينهم من العمل ، فينبغي أن يكون جائزاً ، ولا دخل فيه لخلاف الإجماع ، نعم يحمل على الديانات دون القضاء ، ألا ترى أن الرفقاء في السفر يأكلون طعامهم على مائدة واحدة ، وسفرة واحدة ، ولا يأتي فيه قال يقول ، مع أنه ينبغي أن لا يكون جائزاً فقهاً ، فإنه شركة أولا ، ثم تقسيم بالمجازفة آخراً ، مع كونها من الأموال الربوية ، وكذا جرى العرف في استقراض الخبز ، ولم يحكم فيه أحد بالحرمة ، فهذه أبواب لا ينبغي أن يقطع عنها النظر ، ونظيرها ماترجم به البخاري في أول "باب الشركة : ص۳۳۷" - باب الشركة في الطعام ، والنهد ، والعروض ، وكيفية قسمة مايكال ويوزن مجازفة [1] - الخ .

قوله : [وفضلت له سبعة عشر وسق] الخ ، وفي ألفاظ تلك القصة مغايرات كثيرة في بيان مقدار الفضل وغيره . وحملها الحافظ على تعدد القصة ؛ قلت : كلا ، بل هي من أوهام الرواة ألبتة ، ولا حاجة لنا إلى التزام التعدد عند تبين الأوهام .

باب " إذا وجد ماله عند مفلس في البيع " الخ . واعلم أنه إذا اشترى شيئاً وقبضه ، ولم يؤد ثمنه حتى أفلس . فان كان المبيع قائماً في يده اختلف فيه الفقهاء ، فقال الشافعي : إن البائع أحق به للحديث ، وقال أبو حنيفة . وصاحباه : إن البائع فيه أسوة الغرماء ، أما إذا لم يقبضه ، فالمسألة عندنا أيضاً كالمسألة فيما بعد القبض عنده ، أما البخاري فالحديث عنده عام في الأمانات ، والمعاوضات سواء ، وأجاب عنه الطحاوي بحمل حديثهم على العواري والأمانات والغصوب ، وأما غير تلك

---

(۱) يقول العبد الضعيف : ولما كانت الحرمة في الأموال الربوية من حقوق الله تعالى ، ينبغي أن يستوي فيها حال التنازع والمسامحة ، ألا ترى أن رجلين لو تبايعا الذهب بالذهب متفاضلا ، وتراضيا على ذلك لم يجز ، فان حرمة الفضل فيه حقاً لله ، فرضاؤه وسخطه فيه سواء ، فينبغي أن تكون صورة استقراض الحيوان بالحيوان ، وكذا استقراض التمر ، ثم أداؤه بمجازفة ، كلها حراماً ، سواء وقع فيه التنازع ، أم لا . وكان الشيخ قد أجاب عنه فيما أتذكر ، ولا يحضرني الآن .

الصور، كالمعاوضات والديون. فلم يرد الحديث فيه، وإنما ورد فيما وجد ماله بعينه، والمبيع ليس من ماله، بل هو من مال المشترى، لأن تبدل الملك يوجب تبدل العين، فوجب أن يحمل على العوارى والودائع مما يصدق فيه على الشيء أنه من ماله، قلت: وهذا الجواب لا يشفى، للتصريح بكون الحديث فى البيوع أيضاً، فعند مسلم: ص ١٧٠ ـ ج ٢ الرجل الذى يعدم إذا وجد عنده المتاع. ولم يفرقه أنه لصاحبه الذى باعه، اه. وكذا عند أبى داود: ص ١٤٠ ـ ج ٢: أيما رجل باع متاعاً، فأفلس الذى ابتاعه، ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئاً. فوجد متاعه بعينه. فهو أحق به، اه. وكأن الطحاوى[1] قطع نظره عن هذه الألفاظ، فالجواب عندى أن مافى الحدث مسألة الديانة

---

(١) وراجع له "المعتصر" ص ٢٥٢ فى المديون إذا أفلس، روى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما رجل أفلس فأدرك رجل ماله بعينه، فهو أحق من غيره: ويمكن دفعه، بأن المراد به الودائع والعوارى، بخلاف المبيعات التى ليس لواجدها فيها ملك حينئذ، كذلك يمكن دفع حديث مالك عن ابن شهاب عن أبى بكر بن عبد الرحمن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أيما رجل باع متاعاً، فأفلس الذى ابتاعه، ولم يقبض الذى باعه من ثمنه شيئاً، فوجده بعينه، فهو أحق به، وإن مات المشترى، فصاحب المتاع أسوة الغرماء، لانقطاعه، وكنا ندفع أيضاً حديث إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن الزهرى عن أبى بكر ابن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: أيما رجل باع سلعة. فأدرك سلعته بعينها عند رجل قد أفلس، ولم يقبض من ثمنها شيئاً، فهى له، وإن كان قضاه من ثمنها شيئاً، فما بقى فهو أسوة الغرماء، ولا نرى فيه علينا حجة، لفساد رواية إسماعيل عن غير الشاميين، ولكن حديث مالك مسنداً من رواية عبد الرزاق عنه عن ابن شهاب عن أبى بكر عن أبى هريرة، وكذا حديث إسماعيل بن عياش عن الشاميين الذى لا كلام فى حديثه عنهم، لا يمكن دفعه، والقول فيه ماقال مالك، ولو اتصل عند من خالفه هذا الاتصال لما خالفه، ولرجع إليه، فالمخالف معذور فى خلافه، وأما الشافعى فقد كان يقول: إذا أفلس بعد ماقضى بعض الثمن أنه يكون فى حصة ماقضاه، أسوة الغرماء، ويكون أحق بالباقى منه، والحديث يدفع ذلك، وهو الحجة، وكذلك كان يسوى بين حكم إفلاسه، وبين حكم موته. فيجعل صاحب السلعة فيهما أحق من الغرماء، والحال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بينهما فى الحكم، وكان يحتج بحديث أبى المغيرة ابن عمرو بن نافع عن ابن خلدة الزرقى ـ وكان قاضياً ـ أنه قال: جئنا أباهريرة فى صاحب لنا أفلس، فقال: أيما رجل مات، أوأفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه، وأبو المغيرة مجهول، مع أنه لو كان ثابتاً لكان حديث الزهرى عن أبى بكر عن أبى هريرة أولى منه، لأنه قد رونه الأئمة الذين تقوم الحجة برواياتهم، مع أن فيه ـ أو ـ التى للتشكيك، فيعود الحديث إلى أن لا يعلم مافيه، هل هو فى التفليس، أو فى الموت، وقال الطحاوى: وما وجدنا أحداً من أهل العلم أحدّ تكلما فى هذا الحديث غير مالك بن أنس. فأما من سواه، فقد ذكرنا أقوالهم، اه.

دون القضاء ، ويجب على المشترى ديانة أن يبادر بسلعته فيردها إلى البائع قبل أن يرفع أمره إلى القضاء ، فيحكم بالأسوة ، بقى أن حق البائع بسلعته هل يبقى بعد قبض المشترى ، أم لا ، فقد مرّ منى نظيره ، فيما إذا ذهب فرس لأحد إلى دار الحرب ، فاستولى عليها المسلمون أن مالكها أحق بها قبل القسمة ، وبعدها بالثمن ، فدل على بقاء حقه شيئاً ، فهكذا فيما نحن فيه يكون البائع أحق به ديانة لبقاء حقه فى الجملة ، وإن انقطع عنه فى الحكم ، وأما إذا لم يقبضه المشترى فالبائع أحق به عندنا أيضاً ، كما علمت ، وبحث فى "الهداية" أن المبيع قبل القبض هل يثبت عليه ملك المشترى ، أو يثبت حقه فقط .

قوله : [وقال الحسن] الخ ، ولا يجرى هذا إلا على مذهب الصاحبين ، فان للتفليس أحكاما عندهما ، وأما عند الإمام الأعظم ، فلا حكم له ، كما علمت ، وراجع المسألة من "كتاب الحجر" .

قوله : [وقال سعيد بن المسيب] الخ ، وهذا يأتى على فقهنا أيضاً .

قوله : [فى إسناد الحديث الآتى] "أخبرنى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم" الخ ، هذا هو الذى ورد فى إسناد حديث الحنفية فى نصاب الزكاة .

باب "من أخر الغريم إلى الغد" الخ ، الغرض منه التنبيه على أن المطل أمر عرفى ، فليس التأخير بيوم ، أو يومين مطلا

باب "من باع مال المفلس أو المعدم" الخ ، دخل فى مسائل الحجر

قوله : [من يشتريه منى] الخ ، واعلم أنا قد نبهناك فيما مر أن تراجم المصنف على قصة بيع المدبر مختلفة متهافتة ، فبعضها يدل على جواز بيعه حال التدبير ، وبعضها على بيعه بعد إلغاء النبى ﷺ تدبيره ، ورده إلى الرقية ، ففيه إثبات الحجر ، وبعضها يدل على أن البيع كان تعزيراً له ، وهكذا فعل المصنف فى معاملة خيبر ، فقد جعلها إجارة ، وأخرى مزارعة ، وقد مرّ .

وقال الشيخ العينى : وصح عن عمر بن عبد العزيز أن من اقتضى من ثمن سلعته شيئاً ، ثم أفلس ، فهو والغرماء فيه سواء ، وهو قول الزهرى ، وروى عن على بن أبى طالب نحو ماذهب إليه هؤلاء ، وروى عنه أنه أسوة الغرماء إذا وجدها بعينها ، وصححه ابن حزم ، اهـ : ص ٥٦ - ج٦ بتغيير ، وتصحيح ابن حزم فى : ص ٥٨ - ج ٦ ، وقد بسط الشيخ فى الكلام على الحديث جداً ، فراجعه ، قال العلامة الماردينى : وفى "الاستذكار" قال النخعى ، وأبو حنيفة ، وأهل الكوفة : هو أسوة الغرماء على كل حال ، وروى ذلك عن خلاس عن على ، وقد ذكرنا قريباً عن ابن حزم أنه صحح روايته عنه ، وحكى الخطابى هذا القول عن ابن شبرمة أيضاً : ص ٢٧ - ج ٢ "الجوهر النقى" : قلت : وذكر العلامة فى المقام أشياء لم يذكرها الشيخ العينى ، فراجعها ، وليس البسط من موضوعنا ، والله تعالى أعلم .

باب " إذا أقرضه إلى أجل مسمى " الخ ، وقد مرّ أن الأجل لا يلزم فى القرض قضاء ، وإن لزمه ديانة ، فانه وعد ، ومن يخلف فيه يلق أثاما ؛ أما فى القضاء فله أن يطالبه قبل حلول الأجل ، وما يتوهم من بعض العبارات أن الأجل فى القرض معصية ، فليس بشىء ، وقد مر عن قريب .

قوله : [أو أجله فى البيع] وهذا لازم بالاتفاق ، فانه من المعاوضات ، بخلاف الأول ، فانه كان من باب المروءات .

قوله : [وقال ابن عمر فى القرض إلى أجل : لا بأس به ، وإن أعطى أفضل من دراهمه مالم يشترط] الخ ، يعنى إذا لم يشترط الفضل عند الاستقراض ، وأعطاه ذلك عند الأداء ، طاب له ذلك ، وهذا الذى قلت ، إن باب المروءات غير باب القضاء ، فما حكم ابن بطال بكون بعض تراجمه ، خلاف الإجماع ، ليس بشىء ، فانها محمولة على الديانات ، كما مر ، وإنما اضطر بكونها خلاف الإجماع ، لأنه حمله على القضاء ، وكذلك من يجر مسائل الديانات إلى الفقه يتقول نحو هذا .

قوله : [قال عطاء ، وعمرو بن دينار : هو إلى أجله فى القرض] الخ ، ويعلم من كلامه أن الأجل لازم فى القرض قضاء أيضاً ، وعندنا ديانة فقط .

باب " ماينهى عن إضاعة المال " الخ - قوله : [﴿ أو أن نفعل فى أموالنا مانشاء ﴾] الخ ، وإنما أتى البخارى بمقولة الكفار باعتبار كونهم من العقلاء .

قوله : [﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾] الخ ، وهكذا عندنا ، وإن لم يكن حجراً فى الاصطلاح ، لأنه يكون فى مال نفسه .

قوله : [وإضاعة المال] وهذا نحو الإسراف مما لا يكاد ينضبط ، وقد يحكم الذهن على شىء بكونه إضاعة وإسرافا ، وأخرى لا يحكم بذلك ، فليفوضه إلى رأى المبتلى به .

تتمة مهمة

إعلم أنه اختلف فى بيع الرطب بالتمر ، فجوزه الحنفية ، وأنكره الآخرون ، واستدلوا بحديث النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر ، وأجاب عنه الطحاوى بإخراج زيادة فيه ، وهى نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة ، فالنهى راجع إلى القيد دون نفس البيع ، قلت : وفى الحديث إشكال آخر ، وهو أن النبى ﷺ سألهم عن الرطب ، أنه هل ينقص إذا يبس أو لا ، وحينئذ لو كان مناط النهى كونه نسيئة لم يكن لهذا السؤال فائدة ، فانه يدل على كون الزيادة والنقصان مناطاً ، لا كون البيع نسيئة ، ولم يتوجهوا إلى جوابه ، قلت : وشرح الحديث عندى أن معنى النسيئة ليس على ماتعارفوه ،

بل بمعنى رعايته ثانى الحال ؛ فالحاصل أنه نهى عن بيع الرطب بالتمر برعاية أن الرطب بعد اليبس يصير مساويا لهذا التمر . فالرعاية فى الرطب بكونه مساويا للتمر بعد اليبس هى التى عنيناها بقولنا : ثانى الحال ، وإن كان العوضان هٰهنا معجلين ، فليس معنى النسيئة كون أحد العوضين موجوداً ، والآخر واجباً فى الذمة ، وهذا نحو مافى العرية ، فان بيع التمر بالرطب فيه يكون بخرصها تمراً ، وخرصها أن يقدر أنها كم تبقى بعد يبسها وصيرورتها تمراً ، فكما أن الخرص فى الرطب إنما كان باعتبار ثانى الحال كذلك النسيئة هٰهنا . والمعنى أن النبي ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر نظراً إلى ثانى الحال ، لإفضائه إلى المناعة ، فبقاء بيعها فى الحالة الراهنة جائزة ، خارجة عن قضية الحديث ، ومن هٰهنا تبين وجه سؤال النبي ﷺ أينقص الرطب ، الخ أيضاً ، لأن بيوعهم فى الرطب إذا كانت بهذه الرعاية ناسب سؤاله قطعاً ، فانه إذا اتضح التفاضل بين الرطب والتمر فى ثانى الحال تبين أن رعايته تفضى إلى المنازعة لامحالة ، فلا تبيعوه نسيئة . أى بهذه الرعاية ، بل بيعوه باعتبار الحالة الراهنة ، وهو معنى قوله : فلا إذن ، أى إذا علمتم النقصان فى ثانى الحال ، فبيعكم بهذه الرعاية ليس بجائز ، وجملة الكلام أن البيع المذكور جائز عندنا باعتبار الحالة الراهنة ، وغير جائز برعاية أنها تساوى التمر بعد اليبس ، وهذا إذا حملت النسيئة على المعنى المذكور ، أما إذا حملته على معناه المعروف فلك أن تقول : إن السؤال لتعليم أمر مفيد فقط ، وإن كان محط الفائدة هو قيد النسيئة فقط ، وقد قرره المرجانى فى "حاشية التلويح" . ولعله من باب التعارض (۱).

---

(۱) يقول العبد الضعيف : ولقد راجعت الشيخ فى شرح هذا اللفظ مراراً ، أفادنى كل مرة بما يليق بشأنى ، إلا أنى لم أزل فيه متردداً من سوء فهمى ، فقال مرة : كما علمت الآن ، وهو آخر ما سمعت فيه ، وهو المرجح عنده ، وقرر أخرى ، بأن الحنفية اعتبروا المساواة حالا ، فجوزوا بيع الرطب بالتمر متساوياً ، وآخرون اعتبروها مآلا ، ومعلوم أن الرطب بعد اليبس تنقص لامحالة ، فلا تتحقق فيها المساواة حقيقة ، فنهوا عنه ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أينقص الرطب » الخ ، ألصق بمرامهم ، وإنما سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عن نقصانها بعد اليبس ، لأن الكيل فى الرطب لم يكن معروفا فيما بينهم ، بل الرطب كانت تباع معدودة ، وإنما لم يعرف فيه الكيل لعسره فى الرطب ، لأنها تنعصر بالكيل ، ويخرج مافيها من الشيرج ، ولذا ورد الخرص فى الرطب عند الترمذى بخلاف التمر ، فاذا لم يعرف فيه الكيل ، فلايكون بيعه بالتمر إلا خرصاً ، فيحدث احتمال التفاضل لامحالة ، فكأن النبي صلى الله عليه وسلم أرشدهم بسؤاله إلى مناط النهى ، لايقال : إن الشيخ أقر ههنا بكون الكيل غير معروف فى الرطب ، وقرر فيما مر كونه معروفا ، لأنا نقول : وذلك اعتبارات ، فجعله معروفا باعتبار ، وغير معروف باعتبار ، يعنى إن جعلناه معروفا ، فلنا أن نقول كذا ، وإن جعلناه غير معروف ، فحمله ذلك ، وهل يأتى من الإنسان فيما لم يشاهده

فى الخصومات

باب "مايذكر فى الإشخاص" والإشخاص هو إحضار المدعى عليه فى محكمة القضاء .

قوله : [والخصومة بين المسلم والكافر] يعنى أن اتحاد الملتين ليس بشرط فى الدعاوى . وهكذا ينبغى .

قوله :[فأخذت بيده ، فأتيت به رسول الله ﷺ] ـ واعلم أن الإشخاص إحضار الرجل بحكم القاضى جبراً ، وليس فى الحديث ذلك ، فانه طاوعه ، وأتى بطوع ورغبة ، ولكن لما شابهت صورته صورة الإشخاص تمسك منه المصنف .

قوله : [فلطم وجه اليهودى] ـ وفى الشروح أنه أبوبكر .

قوله : [لاتخيرونى] الخ ، والتخيير على نحوين ، والممنوع منهما مايوهم تنقيص الآخر ، وقيل فى الجواب : إن قوله : لاتخيرونى من باب التواضع [1] ، وما فى الروايات من الفضل بيان

حتم ، فاذا لم يتحقق ما كان فيه الحال عنده حمله على الوجهين ، فان كان الكيل معروفا ، فكذا ، وإن كان غير معروف ، فكذا ، وقد أراد فيما مر إثبات جواز العرية على مذهب الحنفية بشرح الشافعية أيضاً ، فادعى الكيل فى الرطب ، ثم إنه إن لم يكن معروفا فلا ريب فى كونه ممكناً ، فلو كالها بعد الجذ ، وأسلمها إلى المشترى يجوز البيع فى العرية عندنا أيضاً ، فقد رام الشيخ إخراج صورة لتمشية تفسير الشافعية على مذهب الحنفية ، مع قطع النظر عما كان فى الرطب فى نفس الأمر ، وليس عندنا الآن غير التخمين . فلا تعارض ، ثم إنى سألته عن سر هذا السؤال مرة أخرى ، فقال : إن السؤال معقول ، لأن العرب يحطون الرطب فى الزنبيل ، ثم يطأونها بالأرجل ، لتكتنز وتنسد الخلل . فتصير تمراً بهذا الطريق . فلما لم يخرج منها الشيرج ، وبقى فيها ، إذاً لايكون الفرق بين رطبها ، ويابسها إلاقليل ، وحينئذ ناسب السؤال ، بخلاف سائر الثمار ، فان الفرق بين رطبها ويابسها ظاهر لاحاجة إلى السؤال عنده ، وعليك أن تتفكر فيه ، لينجلى لك حقيقة الحال ، ولا تضرب بعض الكلام ببعض ، إنما هو على طريق الأجوبة العديدة عن سؤال واحد ، ومعلوم أنها لاتكون على مبنى واحد ، بل قد تكون على مبانى مختلفة ، ولا يعد ذلك تعارضاً . فافهم ، فتلك شتات كلمات أهديها إليكم ، على انخرامها ، رجاء من الله أن يوجد من ينظمها فى سلك واحد . ويصلنى بدعوة صالحة ، فان المقام مزال الأقدام .

(۱) قال الحافظ : إن النبى صلى الله عليه وسلم قاله تواضعاً ، والتواضع لايحط مرتبة الكبير ، بل يزيده رفعة وإجلالا ، وقيل : هو من جنس قوله : لاتفضلونى على يونس ، الخ .

العقيدة ، فلا تناقض ، ولا يلزم أن لا يتواضع الكامل أبداً ، فانه لا يزيده إلا فضلا على فضله ، فمن حمل تواضعه مخالفاً لكماله ، فكأنه لم يقم بالفرق بين الموضعين ، والأحوط فى هذا الباب عندى أن لا يتجاسر فى باب التفاضل ، ولا ينهمك فيه ، لئلا يتجاوز عن الحد ، فيقع فى حفرة من النار ، وذلك لأن سائر الأنبياء سواسية فى باب الإيمان بهم ، واحترامهم ، وتبجيلهم ، وإن كانوا مختلفين فى الفضل ، فالمقصود من الأحاديث الواردة فى باب الفضل تقرير العلم والعقيدة ، دون الممارسة فى العمل ، كما شاع اليوم فى زماننا ، ألا ترى ماذا وقع فيه بين اليهودى ، والمسلم حتى قال له النبى ﷺ : فان الناس يصعقون ، الخ.

قوله : [فان الناس يصعقون يوم القيامة ، فأصعق معهم ، فأكون أول من يفيق ، فاذا موسى باطش جانب العرش ، فلا أدرى كان فيمن صعق ، فأفاق قبلى ، أو كان ممن استثنى الله] ، وهٰهنا إشكال ، وهو أن الحديث مقتبس من قوله تعالى : ﴿ فصعق من فى السموات والأرض إلا من شاء الله ، ثم نفخ فيه أخرى ، فاذا هم قيام ينظرون ﴾ ذكر القرآن فيه نفختين : نفخة للصعقة والإماتة ، ونفخة للبعث والنشور ، واستثنى من النفخة الأولى ، وهى نفخة الصعقة ، أشياء ، أبهمها ، قال المفسرون : وهى الجنة والنار ، وأمثالها ، مما لا يأتى عليه الفناء ، فلو قلنا : إن موسى عليه الصلاة والسلام أيضاً كان ممن استثناه الله ، كما فى هذا الحديث ، يلزم أن لا يكون دخل تحت الموت أيضاً ، فان المستثنى فى الآية هو مالم يدخل تحت الفناء ، فلزم أن يكون موسى عليه السلام أيضاً كذلك ، ولعله سلمه الكرمانى ؛ قلت [1] : كيف ! وموته مذكور فى ـ صحيح البخارى ـ ، فأول من أجاب عنه القرطبى فى " شرح مسلم " فقال : إن نفخة الصعقة تكون لإماتة الأحياء ساعتئذ ، وأما الذين قد ماتوا ، فيغشى على أرواحهم ، فيصيرون كالموتى ، وحاصله أنه لا يبقى شىء إلا ويتاثر منها ، فان صلح للفناء يفنى ، وإن لم يصلح له ، كالأرواح ، فانها حياة محضة ، يغشى عليهم ، ثم يستمرون

---

(١) ويقرب منه ماذكره الشيخ العينى أن الأنبياء أحياء فى قبورهم ، فاذا نفخ فى الصور نفخة الصعق ، صعق كل من فى السموات والأرض إلا من شاء الله ، فأما صعق غير الأنبياء فموت ، وأما صعق الأنبياء فالأظهر أنه غشى ، فاذا نفخ فى الصور نفخة البعث ، فمن مات حي ، ومن غشى عليه أفاق ، اهـ : ص ٦٩ ـ ج ٦ ، بتغيير يسير ، وقال القاضى ، كما حكاه النووى : إن حديث الباب من أشكل الأحاديث ، لأن موسى مات ، فكيف تدركه الصعقة ، وإنما تصعق الأحياء ، ثم أجاب عنه بأنه يحتمل أن هذه الصعقة صعقة فزع ، بعد البعث ، حين تنشق السموات والأرض ، فتنتظم حينئذ الآيات ، والأحاديث ، ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم : فأفاق ، لأنه يقال : أفاق من الغشى ، وأما الموت فيقال : بعث منه ، وصعقة الطور لا تكن موتاً ، اهـ : ص ٢٦٨ ـ ج ٢ " النووى " من ـ باب فضائل موسى عليه الصلاة والسلام ـ.

على هذا الحال إلى أربعين سنة ، ثم تنفخ فيه أخرى ، فاذا الأموات يصيرون أحياء ، والأرواح مفيقات ، وظهر منه أن الصعقة فى القرآن اشتملت على الأمرين : الموت للأحياء ، والغشى للأرواح وحينئذ لايلزم من دخول موسى عليه الصلاة والسلام فى الاستثناء ، عدم وفاته ، بل عدم غشيه فقط ، ومعنى الحديث أن الناس يحصل لهم الموت أو الغشى ، فيغشى علىّ أيضاً ، وإن كان بين الغشى والغشى تفاوت ، فأكون أول من يفيق ، وأنظر موسى عليه السلام أنه باطش بجانب العرش ، فلا أدرى أنه كان فيمن غشى ، فأفاق قبلى ، أو كان ممن استثنى الله ، فلم يغش عليه ، والشق الثالث هٰهنا محذوف ، وهو أنه حوسب بصعقة على الطور ، وكنت أردد فيه ، لأن ادعاء غشى الأرواح إلى مدة مديدة ، لابد له من رواية ، أو قول من السلف ، وتسليمه بقول القرطبى عسير ، لكونه إخباراً عن الحقائق الغائبة ، ثم اطلعت على رواية[1] فيها غشى الأرواح أربعين سنة ، ولعل إسناده ضعيف ، مع هذا يكون لجوابه نفاذ ، ومن هٰهنا تبين وجه قوله تعالى : ﴿من بعثنا من مرقدنا ، هذا﴾ وقد تكلمنا عليه مرة ، وفيه أيضاً إشكال ، فانه يدل على رقودهم فى القبور ، والأحاديث وردت بعذابهم ، ودعائهم بالويل والثبور ، وحاصل الجواب أنه حكاية عن مدة غشيهم تلك ، أى لو بقينا كذلك مغشياً علينا ، ولم تحصل لنا الإفاقة لكان أحسن ، ثم إن الآية ترد على القائلين بنفى السماع لدلالته على الرقاد ، ونفى العذاب أيضاً ، فماذا يصنعون بها ، فلا بد عليهم أن يذكروا لها وجهاً ، فينبغى لهم أن يطلبوا وجهاً لآية نفى السماع أيضاً ، فان العذاب كما أنه متحقق ، كذلك السماع أيضاً متحقق ، فلا يغتر بأمثال هذه النصوص ، فان لها وجوهاً ، ومعانى .

والجواب الثانى ماذكره الشاه عبد القادر فى " فوائد القرآن " ، وحاصله أن الحديث غير مقتبس من القرآن ، فماذكر فى الحديث نفخة أخرى ، وما فى القرآن نفخة أخرى ، فالنفخة للإماتة ، والثانية للإحياء ، والثالث للفزع ، والرابع للغشى ؛ والخامس للإفاقة ، والثلاثة الأخيرة تكون فى المحشر ، وعنده نفخات أخرى غيرها ، لمعانى أخرى ، كالدعوة ، وغيرها ، كما ترى اليوم فى الجيوش ، فان كرّهم وفرهم ، وحربهم وضربهم ، كلها تكون بالبوق (بكل) ؛ وحاصل هذا الجواب أن الاستثناء فى النص إنما هو من الصعقة التى تكون عند النفخة الثانية للإماتة ، وأما

---

(١) قلت : وفى الفصل الأول من" المشكاة " عن أبى هريرة مرفوعا ، قال : مابين النفختين أربعون ، قالوا : ياأبا هريرة أربعون يوما ؟ قال : أبيت ، قالوا : أربعون شهراً ؟ قال : أبيت ، قالوا : أربعون سنة ؟ قال : أبيت ، الخ ، وهو حديث متفق عليه ، فلا أدرى ماذا وقع منى الخبط ، عند الأخذ ، ولعمرى ربما أتضجر من مثل هذه الأمور ، وألوم نفسى ، فانى قرأت مراراً ، ثم لم أصنع شيئاً ، والله الهادى ، والملهم للصواب .

فى الحديث، فالاستثناء فيه من الصعقة التى هى من آثار النفخة الرابعة فى المحشر، وهو بمعنى الغشى فقط، واستثناء موسى عليه السلام إنما هو من تلك الصعقة التى تكون فى الحشر، فهو استثناء من الغشى لا مما هو فى القرآن، بمعنى الموت، ليلزم عليه مالزم؛ قلت: وهذا إنما يتم فى سياق لم يذكر فيه الآية والذى فيه ذكرت الآية أيضاً، فالمتبادر منه أنه مقتبس من القرآن، والصعقة هى الصعقة، والاستثناء هو الاستثناء.

واعلم أنهم[1] اختلفوا فى عدد النفخات، فقيل: ثنتان: نفخة للصعقة، وهى التى يفزع لها الناس، ثم يصعقون، فابتداؤها يكون من الفزع، وانتهاؤها على الصعقة، ونفخة للبعث، وقيل: ثلاث: نفخة للفزع، وأخرى للصعقة، وأخرى للبعث، وقد علمت خمس نفخات من "فوائد الشاه" عبد القادر، وراجع "الجمل[2] على الجلالين" ثم لايخفى عليك أن بعض الفقهاء قد أنكروا الاستفاضة عن القبور مطلقاً. وذلك لفقدان تفاصيله فى الشرع، فينبغى أن يراجع فى أمثاله إلى كلام العرفاء، فانهم أعلم بهذا الموضوع، ولكل فن رجال

قوله: [فلا أدرى] الخ، فيه رد على من ادعى الغيب كلياً وجزئياً لنفسه ﷺ، والعجب من هؤلاء السفهاء أنهم كيف يعزون إليه أمراً لايدعيه هو لنفسه، بل ينفيه، فالله المستعان على مايصفون.

قوله: [فرضّ رأسه بين حجرين] واحتج به الشافعية على المماثلة فى القصاص، ولنا حديث أخرجه ابن ماجه، وحسنه المارديني[3] فى "الجوهر النقى": لاقود إلا بالسيف، والجواب عن الرضّ

---

(١) قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن حزم: إن النفخات يوم القيامة أربع: الأولى: نفخة إماتة يموت فيها من بقى حياً فى الأرض، والثانية، نفخة إحياء يقوم بها كل ميت، وينشرون من القبور؛ والثالثة نفخة فزع وصعق يفيقون منها، كالمغشى عليه لايموت منها أحد؛ والرابعة: نفخة إفاقة من ذلك الغشى. ثم تعقب عليه الحافظ. فقال: وهذا الذى ذكره من كون الثنتين أربعاً، ليس بواضح، بل هما نفختان فقط، ووقع التغاير فى كل واحد منهما باعتبار من يسمعها. فالأولى يموت بها كل من كان حياً. ويغشى على من لم يمت ممن استثنى الله: الثانية: يعيش بها من مات، ويفيق بها من غشى عليه، اهـ.

(٢) حكى ـ صاحب الجمل ـ عن ابن الوردى أنها ثلاثة ثم بسط أحوال الثلاثة مفصلة، اهـ.

(٣) أخرج المارديني حديث: لا قود إلا بالسيف، بسند فيه جابر الجعفى، وقوى أمره، ونقل توثيقه عن وكيع، وشعبة، والثورى، وابن حبان، وفيه قيس بن الربيع، ووثقه الثورى، وشعبة، والطيالسى وعبد الله بن عثمان، وابن عيينة، ثم أخرجه عن ابن ماجه بسنده مع الذنب، عما أورد على إسناده، ثم قال:

أنه كان تعزيراً ، وسياسة ، وليمعن النظر فى أن مافعله اليهودى بالجارية هل يعدقطع الطريق أم لا ، فانه كان أخذ وشاحها ، وقتلها ؛ وقد أشار إليه الطحاوى : ص ١٠٣ - ج ٢ ؛ وراجع لمسائل باب السياسة ، "لسان الحكام" لابن الشحنة ، وهو ابن عبد البر بن الشحنة ، تلميذ ابن الهمام ، وقد بسطه جداً .

باب " من رد أمر السفيه ، والضعيف العقل ، وإن لم يكن حجر عليه الإمام " الخ ، أى إذا لم يكن الإمام أعلن بالحجر عليه بعد ، فهل يعتبر تصرف فعله ، أو لا ، أو يجرى الحجر بعد الإعلان ؟ والظاهر أن حكم الحجر عليه قبل إعلان الإمام غير سديد عنده ؛ قلت : ولكنه ثبت فى أول جزئى أيضاً ، واختار البخارى أن السفاهة أيضاً من أسباب الحجر ، كما هو مذهب الصاحبين . ويمكن أن يكون مذهبه أوسع منهما أيضاً .

قوله : [لم يجز عتقه] ، وبه قال مالك ، خلافا للحنفية .

قوله : [أعتق عبداً له ، وليس له مال غيره] الخ ، وقد أخرج المصنف هذه الرواية مراراً ، إلا أنه لم يخرج هذا اللفظ إلا فى هذا الموضع ، لأنه يناسب باب الحجر ، وهذا من شئون المصنف أيضاً أن فى الحديث يكون ألفاظاً ، فيحصيها كلها فى ذهنه ، ثم يخرجها فى محالها لفظاً لفظاً ، فالحديث قد مرّ مراراً ، إلا أنه اختبأ هذا اللفظ لهذا الموضع خاصة ، وقد يفعل عكسه أيضاً ، فيترجم على لفظ ناظراً إليه فى طريق . ثم لايخرجه فى الباب تشحيذاً للأذهان .

باب "كلام الخصوم " الخ ، يعنى إذا عاب أحد الخصمين على الآخر بحضرة القاضى ، فهل فيه تعزير - قوله : [إن القرآن أنزل على سبعة أحرف] واختلف الناس فى شرحه على خمس وأربعين قولا ، وكلها مهمل غير ثلاثة ، أو أربعة ، ولواحد منها رواية عن ابن مسعود ، لا أدرى مرفوعة هى أم موقوفة ، والثانى قول لعامة النحاة .

واعلم أنهم اتفقوا على أنه ليس المراد من سبعة أحرف القراءة السبعة المشهورة ، بأن يكون كل حرف منها قراءة من تلك القراءات ، أعنى أنه لاانطباق بين القراءات السبع ، والأحرف السبعة ، كما يذهب إليه الوهم بالنظر إلى لفظ السبعة فى الموضعين ، بل بين تلك الأحرف والقراءة عموم ، وخصوص وجهى ، كيف ! وأن القراءات لا تنحصر فى السبعة ، كما صرح ابن الجزرى فى رسالته "النشر فى قراءة العشر" ، وإنما اشتهرت السبعة على الألسنة ، لأنها التى جمعها الشاطبى ؛ ثم اعلم

هذا الحديث قد روى من وجوه كثيرة يشد بعضه البعض ، فأقل أحواله أن يكون حسناً ، وبه قال النخعى ، والشعبى ، وأبو حنيفة ، وأصحابه ، اه : ص١٥٥ -ج ٢ ، هذا ملخص ماذكره ، وقد تكلم العينى أبسط منه وأضبط ، فراجعه من : ص ٧١ ، و ص ٧٢ - ج ٦

أن بعضهم فهم أن بين تلك الأحرف تغايراً من كل وجه، بحيث لاربط بينها، وليس كذلك، بل قد يكون الفرق بالمجرد والمزيد، وأخرى بالأبواب، ومرة باعتبار الصيغ من الغائب والحاضر، وطوراً بتحقيق الهمزة وتسهيلها، فكل هذه التغييرات، يسيرة كانت، أو كثيرة حرف برأسه، وغلط من فهم أن هذه الأحرف متغايرة كلها، بحيث يتعذر اجتماعها، أما إنه كيف عدد السبعة، فتوجه إليه ابن الجزرى، وحقق أن التصرفات كلها ترجع إلى السبعة، وراجع القسطلانى[1]، والزرقانى.

بقى الكلام فى أن تلك الأحرف كلها موجودة، أو رفع بعضها، وبقى البعض؛ فاعلم أن ماقرأه جبريل عليه السلام فى العرضة الأخيرة على النبى ﷺ كله ثابت فى مصحف عثمان، ولما لم يتعين معنى الأحرف عند ابن جرير ذهب إلى رفع الأحرف الست منها، وبقى واحد فقط.

باب "دعوى الوصى" الخ، ياعبد بنَ زمعة، ويصح عبدَ بنُ زمعة أيضاً، وأما عبد بن زمعة فلايصح.

---

(۱) قلت: قال القسطلانى فى تفسير سبعة أحرف، أى وجه من الاختلاف، وذلك إما فى الحركات بلا تغيير فى المعنى، والصورة، نحو البخل، ويحسب بوجهين، أو بتغيير فى المعنى فقط، نحو ﴿فتلق آدم من ربه كلمات﴾ ﴿وادكر بعد أمة﴾، وإما فى الحروف بتغيير المعنى لا الصورة، نحو "تبلو، ونبلو" ﴿وننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك﴾،" وننجيك بيدك لتكون لمن خلفك"، وعكس ذلك" نحو بسطة، وبصطة ـ والسراط، والصراط" أو بتغييرهما، نحو" أشد منكم، ومنهم ـ ويأتل ويتأل"، و﴿فامضوا إلى ذكر الله﴾، وإما فى التقديم والتأخير، نحو" فيقتلون، ويقتلون" ﴿وجاءت سكرة الحق بالموت﴾ أوبالزيادة، والنقصان، نحو" أوصى ووصى، والذكر والأنثى" فهذا مايرجع إليه صحيح القراءات، وشاذها، وضعيفها، ومنكرها، لايخرج عنه شىء، وإما نحو اختلاف الإظهار، والإدغام، والروم، والإشمام، ممايعبر عنه بالأصول، فليس من الاختلاف الذى يتنوع فيه اللفظ، أوالمعنى، لأن هذه الصفات المتنوعة فى أدائه لاتخرجه عن أن يكون لفظاً واحداً، ولئن فرض فيكون من الأول، اهـ. قلت: وهذا كما رأيت، رجعت كلها إلى سبعة، وإنما نقلت عبارته برمتها لتكون على بصيرة فى هذا الباب، فان الناس اعتادوا المشى على المحتملات، كالاحتمالات العقلية، حتى يفقد منها المراد، فلايتميز المقصود من غيره، ويبقى الإنسان متحيراً فى تحقيق المعنى، حيث يراه متردداً كتردد المعنى الجنسى، لايستقر على أمر، وذلك ظلم عظيم، والذى يناسب أن يحام حول المقصود، لا أن يبدى كل محتمل، وكنت لا أفهم مراده إلى زمان طويل. فلذا اعتنيت به، لأن المرء يقيس على نفسه، وقد تكلم القسطلانى فى" فضائل القرآن" أبسط من هذا، ولله در الشيخ، حيث نبهنا على تلك المزايا، ورفع الله درجته فى أعلى عليين.

باب " التوثق ممن يخشى معرته " الخ، يعنى تحصيل الوثاقة من شر الداعى .

باب " الربط والحبس فى الحرم "، وهذا جائز عندنا أيضاً . وإنما الخلاف فى أخذ القصاص فى النفس، والأطراف .

قوله : [واشترى نافع بن عبد الحارث] الخ، وكان والياً من جانب عمر، فاشترى داراً للسجن . ثم إن نافعاً هذا هو الذى عند الطحاوى فى مسألة الخمر فى إسناد أثر عمر، فهو قوى جداً، ولكن الاستدلال منه يتوقف على صورة الترتيب فقط .

قوله : [على أن عمر رضى بالبيع] أى بالشراء، واعلم أن فيه بيعاً وشرطاً ، وقد نهى عنه : قلت : وقد علمت أن الفساد إذا كان لأجل مخافة النزاع لا يسرى إلى العقد إذا لم يرفع أمره إلى القضاء، أما إذا كان لكونه معصية ، فيلزم حينئذ ، والمذكور فى الحديث من النحو الأول، فبقى جائزاً على الأصل المذكور(1) ، ألا ترى أنهم يكتبون فى صدر أبواب البيوع : أن البيع لا ينعقد إلا بصيغتين، وضعتا للمعنى، أو إحداهما ، ثم جوزوه بالتعاطى ، مع فقدان الإيجاب والقبول فيه، بل القبض أيضاً ، والأرجح أن التعاطى جائز مطلقاً ، فى النفيس والخسيس سواء، وحينئذ لو شدد أحد فى شرائط البيع لزمه أن يحرم كثيراً من البيوع الجائزة بين السلف ، فان التعاطى كان معروفا عندهم أيضاً ، فالصواب كما فى " التحرير "، والله تعالى أعلم .

والحاصل أنهم كتبوا فى صدر الباب ما كان الأصل عندهم فى باب البيع ، ثم ذكروا التوسيعات التى جرى بها العرف، كالتعاطى، ولذا قلت : إن كل بيع كان النهى عنه لمخافة النزاع ينبغى أن يكون جائزاً عند عدم النزاع ، وجريان العرف ، ولا ينبغى فيه الجمود على القواعد ، هذا هو الصراط المستقيم، فاتبعوه .

قوله : [فربطوه بسارية من سوارى المسجد]، قلت : وليس هذا ربطاً فى الحرم، فان المصنف على ما أظنه لم ير للمدينة حرما أيضاً .

باب الملازمة

يعنى به ملازمة الدائن للمديون ـ قوله : [فقال : يا كعب، وأشار بيديه، كأنه يقول النصف] الخ، هذا أيضاً من باب المسامحات ، والمروءات ، وإلا فلا يلزم على الدائن أن يسقط نصف دينه .

---

(1) قلت : وفى مذكرة أخرى عندى أنه تراوض ومساومة ، لا أنه إيجاب وقبول ، وفى ـ جامع الفصولين ـ من اشترى حزمة من الحطب له أن يشترط حمله إلى البيت ، وفى " الهداية " إن ما تعارف الناس عليه من الشرائط تتحمل فى البيوع ، قلت : لأنها لا تفضى إلى النزاع .

كتاب اللقطة

واللقطة [1] - بضم اللام، وفتح القاف - أفصح وهو مبالغة اسم الفاعل، كالهُمَزة، كأن هذا الشيء يتطلب من يلتقطه، وأما اللقطة - بسكون القاف - فغير فصيح، وحينئذ يكون بمعنى اسم المفعول، كاللقمة، والثاني هو الظاهر باعتبار المعنى، لكن اللغويين صرحوا بكون الأول أفصح، وإن كان تخريجه مشكلا.

باب "إذا أخبره رب اللقطة بالعلامة دفع إليه" - وهذا على الديانة عندنا، فان وثق به وغلب على ظنه صدقه دفع إليه، ولا يجب عليه قضاء، نعم يجب الأداء عند البينة.

قوله: [عرفها حولا] وفي تحديد مدة التعريف خلاف في "الجامع الصغير - والمبسوط"، فلعل التوقيت في الأول بحول، ولا تحديد في "المبسوط" فيعرفها بقدر مايرى، وهو المختار عندي، وكذلك إن كانت اللقطة أقل من عشرة دراهم، ففيه أيضاً خلاف بين الكتابين، وأما ما في الحديث فمحمول على الاحتياط، وليس حكما لازما.

قوله: [وإلا فاستمتع بها] والاستمتاع عند الشافعية تملكا، وعندنا يشترط له إذن الإمام، وتفصيل مذهبنا أن الملتقط إن كان فقيراً يستمتع بها بعد التعريف، وإلا فيتصدق بها، وله الاستمتاع به أيضاً إذا أذن له الإمام، كما في "الهداية"، وسيجيء تحقيقه، واتفق الكل على التضمين إن طالبه المالك بعد رجوعه، وتمسك الشافعية باستمتاع [2] أبيّ، فانه كان من أغنياء الصحابة، وأجاب

---

(١) وتكلم الشيخ العيني في ضبط اللفظ، وتخريجه في: ص ٨١ - ج ٦، فراجعه.

(٢) روى أن سفيان بن عبد الله وجد عيبة، فأتى بها عمر رضي الله عنه، فقال: عرفها سنة، فان عرفت فذاك، وإلا فهي لك، فلم نعرف فلقيه من العام المقبل في الموسم، فذكرها له، فقال: هي لك، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بذلك، قال: لاحاجة لي بها، فقبضها عمر، فجعلها في بيت المال، قوله: فهي لك، ليس على جهة التمليك، ولكن هي لك تصرفها فيما تحب صرفها فيه، يؤيده ماروى عن علي رضي الله عنه، أنه وجد ديناراً، فجاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يارسول الله وجدت هذا؛ قال: عرفه، فذهب ماشاء الله، ثم قال: قد عرفته فلم أجد أحداً يعرفه، قال: فشأنك، فرهنه في ثلاثة دراهم في طعام وودك، فبينما هو كذلك إذ جاء صاحبه عنده، يعرفه، فجاء علي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هذا صاحب الدينار، قال: أده إليه، فأداه علي إليه بعد ما أكلوا منه، لايصلح هذا حجة للشافعي

عنه صاحب "الهداية" (۱) أنه كان بعد إذن الإمام ، وهو جائز عندنا أيضاً ، ولم يفهمه صاحب

فى تحليل اللقطة بعد الحول للغنى أيضاً ، لأنها لو رجعت إلى الصدقة لما حلت لعلى . لأن الصدقة عليه حرام ، لأنه حديث منقطع ، رواه شريك عن عطاء بن يسار ، وهو متكلم فيه ، والصحيح عن على فى اللقطة بعد الحول ماروى عاصم بن ضمرة ، قال : جاء رجل إلى على ، فقال : إنى وجدت صرة من دراهم ، فلم أجد أحداً يعرفها . فقال : تصدق بها ، فان جاء صاحبها ، ورضى ، كان له الأجر . وإلا غرمتها له . وكان لك الأجر ، ولا يقال : كان أبى من أيسر أهل المدينة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم له فى لقطة مائة دينار ، وقد عرفها ثلاثة أعوام : إعلم عددها ووكاءها ، ثم استنفع بها ، لأن يساره إنما كان بعده صلى الله عليه وسلم ، وكان قبل ذلك فقيرا يؤيده جعل أبى طلحة الأرض التى جعلها لله تعالى ، وقال صلى الله عليه وسلم له : اجعلها فى فقراء قرابتك ، فجعلها لحسان ، وأبى ، قال أنس راوى الحديث : وكانا أقرب إليه منى ، وروى عن عبد الله بن عباس ، وأبى هريرة ، وابن عمر فى اللقطة بعد الحول ، مثل ما ذكرناه عن عمر ، وعلى فى الصدقة بها ، وتخيير صاحبها ، إن جاء بين الأجر والتغريم ، ولا يسع لأحد خلاف هؤلاء الأعلام . وكراهة الأكل بعد الحول للغنى مذهب أبى حنيفة ، وأصحابه أجمعين : ص ۲٦۳ - ج ۱۲ (م) ؛ قلت : وقد تكلم عليه المارديني ، وبسط فيه جداً ، ونقل عن عمر ، وعلى ، وعائشة ، وابن عباس ، وعبيد الله بن عمر ، وسعيد بن المسيب ، والشعبي ، والحسن ، وطاوس ، وعكرمة أنه يتصدق بها بعد التعريف ، وسردها بأسانيدها مع الذب عما تكلم فى أسانيدها ، وإنما اكتفيت بذكر الأسماء ، أما من شاء التفصيل ، فليرجع إلى كتابه ، ونقل عن "الأشراف" لابن المنذر ، وممن قال : يعرفها حولا ، ثم يتصدق بها ، ويخير صاحبها إذا جاء بين الأجر والغرم له ، مالك ، والحسن بن صالح ، والثورى ، وأصحاب الرأى ، وقال الترمذى : هو قول الثورى ، وابن المبارك ، وأهل الكوفة ، اهـ . "الجوهر النقى" ملخصاً : ص ٤۳ ، إلى : ص ٤٥ .

(۱) قلت : وفى مذكرة أخرى كتبتها عن الشيخ فى أوائل الحال فى تقرير كلام صاحب "الهداية" أن ههنا ولايتين : ولاية عامة ، وهى للإمام ، وولاية خاصة ، وهى ولاية الرجل على نفسه ، وقد تجتمعان . فتكون الولاية الخاصة تحت الولاية العامة ، وقد تحذف العامة من اللفظ ، وتذكر الخاصة فقط . فيوهم منه استقلالها ، مع كون العامة ملحوظة هناك أيضاً ، غايتها أنها لم تذكر لفظا . فالولاية العامة مرعية فى الحالين ، وبعبارة أخرى أن التعبير فيما اجتمعت الولايتان يأتى على نحوين . بذكر الولاية الخاصة مع حذف العامة ، وبذكر العامة مع حذف الخاصة ، كما ترى فى أفعال العباد ، فانها تحت ولاية نفسه ، وتحت ولاية العامة أيضاً ، وهى ولاية الله تعالى على عباده ، فمن النحو الأول ﴿ ماأصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾ أسند الفعل إلى نفسه وولايته ، كأنه ليست هناك ولاية لأحد ، وهو الأكثر ، ومن النحو الثانى ﴿ قل كل من عند الله ﴾ فأسند كلها إلى العامة ، وظهر أن الولاية الخاصة كانت تحت العامة مطلقا . ذكرت فى اللفظ أم حذفت ، ومن ههنا يسرى الخلاف ، فمنهم من يقتصر على اللفظ ، فلا يراعى الولاية العامة ، وحال أن العباد خالقون لأفعالهم ، ومنهم من نظر إلى المحذوفة أيضاً ، فلم يهدر الولاية العامة

"العناية" ، وزعم أن صاحب "الهداية" أجازه تحت مسألة عامة من باب القضاء ، أن القضاء إذا لحق فصلا مجتهداً فيه ، صار مجمعاً عليه ، وحاصله أن استمتاع الغنى ، وإن لم يكن جائزاً عندنا ، لكنه إذا لحق به قضاء النبي ﷺ صار جائزاً عندنا أيضاً ، فبقى المذهب عدم الجواز . وإنما نزلنا إلى الجواز لمسألة أخرى ، قلت : والصواب أن صاحب "الهداية" أجازه على المذهب ، فللغنى أن يستمتع بها أيضاً عند إذن الإمام . أما ماذكره صاحب "العناية" فلا اختصاص له بباب دون باب ، بل يجرى فى كل باب ، كيف ! وإن هذا الباب إنما حدث بعد زمن الأئمة ، والكلام فى زمن النبي ﷺ ، ثم اعلم أنهم اختلفوا فى تعريف المجتهد فيه على ثلاثة آراء . ففى "فتح القدير" أن المجتهد فيه مادار فيه الخلاف فى القرون الأولى ، ويستفاد من كتاب - القدورى - أنه مالايكون مخالفاً للكتاب

لكونها مرعية فى الحالين ، فجعل العبد كاسياً فقط ، إذا علمت هذا فاعلم أن الإمام ولاية عامة ، لأن يأذن بالاستمتاع من شاء من رعيته ، وللرجل ولاية خاصة يصرفها على نفسه ، ولكنها تحت الولاية العامة ، فهما تحذف العامة من اللفظ يتبادر إلى الذهن انتفاؤها رأساً ، مع كونها مرعية فى النظر ، ولا بد ، وهو على شاكلة قوله صلى الله عليه وسلم : فان جاء صاحبها ، وإلا فشأنك بها ، فانه يدل على أن الملتقط يصرفها على نفسه بولايته ، مع قطع النظر عن الولاية العامة ، ونقول : إن الاستمتاع لاننكره أيضاً ، إلا أنه تحت ولاية الإمام ، لأن ولايته مرعية فى الحالين ، فلا يحل له الاستمتاع مالم يأذن به الإمام ، فهذا تخيير فى العبارة فقط ، وإنما يتوهم التخيير لحذف الولاية العامة من اللفظ ، كيف ! وإن اللقطة ليست من مال نفسه ، فلا بد أن يكون له إذن ، إما من صاحبه . وإن فاته ذلك ، فلا أقل من أن يكون من ينوب عنه فى غيبوبته . وهو الإمام ، وإذا لم يكن عنده لاهذا ، ولا ذاك فلا خير له فى استمتاعه ، إلا أن يكون فقيراً محتاجا إليه .

هذا هو الذى أراده صاحب "الهداية" من إذن الإمام ، لاجرّه إلى باب القضاء فى الفصل المجتهد فيه . وهذا الذى أقول فى قوله صلى الله عليه وسلم : « فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها » فانه حال عامة ، إذا لم يكن تحت ولاية عامة ، أما إذا كان تحت ولاية الإمام . فليس حاله ذلك ، وتكون له صلاة مع عدم القراءة . يتحملها الإمام عنه ، ولما كان حاله ذلك فى حال الانفراد ، توهم كونه حالا له فى الاقتداء ، يقول العبد الضعيف : ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم : « أقيموا الحدود على أرقائكم » وقوله : « من قتل قتيلا فله سلبه » وقوله : « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » كلها عندنا تحت ولاية عامة ، فان الحدود إلى [illegible] ، والسلب [illegible] والإحياء من إذنه [illegible] وحملها الشافعية فى الأحاديث كلها ، قصراً على الولاية الخاصة ، و [illegible] بعد [illegible] الكلام على ما [illegible] ، وكانت المذكرة مجملة جداً ، لا أدرى أهذا كان مراد الشيخ أم لا ، والله تعالى أعلم .

والسنة والإجماع ، فان خالف واحداً منها لا يسمى مجتهداً فيه ، والثالث ما في عبارة صاحب "الهداية" فراجعه .

فائدة: واعلم أن الأئمة إذا اختلفوا في مسألة فلا سبيل لرفعه إلا قضاء القاضي . فهذا باب في الشريعة لرفع الخلاف من البين ، وكان لابد منه ، فاذا قضى به قاض من أي مذهب كان لزم على الآخرين ، وارتفع الخلاف في ذلك الجزئي ، وصار مجمعاً عليه .

باب "ضالة الغنم" - قوله [وكانت وديعة عنده] أي عند الملتقط ، فيه دليل على أنه يجب عليه الأداء عند مجيء صاحبه، ثم الوديعة أخص من الأمانة ، فالوديعة ما أودعه الرجل بنفسه ، بخلاف الأمانة ، وحينئذ علمت أن في إطلاق الوديعة مسامحة من الراوي .

باب " إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها " قال الشارحون : مراده أن اللقطة بعد تعريف سنة تكون مملوكة للواجد ، ولا يجب عليه ضمان ، وإن جاء صاحبها ، وطالب بالضمان ، وهذا خلاف الجمهور ، ثم تتبعوا أنه هل ذهب إليه ذاهب أولا ، لئلا يبقى المصنف متفرداً فيه ، فقالوا : إنه مذهب الكرابيسي أيضاً ، ثم إن هذه الترجمة تناقض ترجمته في الصفحة الثانية ص ٣٢٩ "باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه ، لأنها وديعة عنده" اهـ . فانها تدل على أنه لا يملكها ، ولكن يجب عليه الرد ، قلت : ولا تنافي بين الترجمتين . فان الأولى فيما إذا صرفها على نفسه بعد سنة ، ولم يجيء المالك ، والثانية فيما إذا جاء المالك والشيء قائم في يده . فيكون في يده وديعة لامحالة ؛ والحاصل أن الأولى فيما صرفه على نفسه ، والثانية فيما كان موجودا عنده . والشارحون يحملون تراجمه على مسائلهم التي في فقههم ، مع أن المصنف ليس بتابع لهم . فيختار من المسائل ماشاء ، ويترك ماشاء ؛ والحاصل أنه لادليل في تلك الترجمة على كون اللقطة مملوكة عنده ، ولكنه أباح له بعد سنة أن يصرفها إلى نفسه ، سواء كان غنياً ، أو فقيراً ، فان لم يجيء مالكها فلا ضمان عليه ، وأما إن جاء صاحبها ، واللقطة في يده ، فهي له لكونها وديعة عنده ، ولا أدري كيف حملوها على التملك ! مع أنه صرح في ترجمة أخرى أنها وديعة عنده ، وأنه يردها إليه .

فائدة : " الكلام في الكرابيسي " هذا هو حسين بن علي الكرابيسي ، وهو رجل عظيم الشأن ، من تلامذة الشافعي ، معاصر لأحمد ، وشيخ للبخاري ، ومنه تعلم البخاري قوله : لفظي بالقرآن مخلوق ، ثم إن الناس اختلفوا فيه ، ولا أعرف فيه شيئاً ، إلا أن أحمد لم يكن راضياً عنه ، لأنه ورى في مسألة خلق القرآن ، ولم يختر في التعبير مااختاره الإمام أحمد ، وتلك سنة قد جرت من

قبل . أن من يقاسى المصائب ، و يتحمل المشاق للدين ، تجلب قلوب الناس إليه ، وينزل له القبول فى الأرض ، ويصير ذا وجاهة ومكانة بين الناس ، فمدحه مدح . وقدحه قدح ، كما ترى اليوم أيضاً ، فلما تكلم أحمد فى تلك المسألة ، وصبت عليه من المصائب التى علها العوام والخواص ، فصبر عليها ، وضع له القبول فى الأرض ، فكل من جرح فيه أحمد صار مجروحا عندهم ، ومن وثقه صار عندهم ثقة ، وهذا هو السر فى خموله ، وإلا فلا ريب فى كونه رجلا عظيم القدر ، نبيه الشأن ، وفى كتاب " التاريخ " أن عقائد البخارى أكثرها مأخوذة من الكرابيسى ، ومنها : لفظى بالقرآن مخلوق ، فلو كان هذا سبباً للجرح ، فالبخارى أيضاً قائل به ، فيلزم أن يكون أيضاً مجروحا .

باب " إذا وجد خشبة فى البحر " الخ ، والتعريف فى مثل هذه الأشياء اليسيرة يكون بقدر مايرى ، فيعرفها أياماً معدودة .

باب " إذا وجد تمرة فى الطريق " وهذا من الأشياء التافهة ، التى علم أن صاحبها لا يطلبها ، فلا تعريف فيها ، وأما النبى ﷺ ، فانما امتنع عن أكلها مخافة أن تكون من الصدقة ، وفى الكتب أن عمر مر على أعرابى يعرّف تمراً ، فخفقه بالدرة ، وقال : كل يا بارد الزهد .

باب " كيف تعرف لقطة أهل مكة " ولا فرق بين التعريف فى لقطة مكة وغيرها عندنا ، وإنما خصصها بالذكر لمظنة عدم التعريف فيها ، فان البقعة يردها الصادر والوارد ، ويقصدها الناس من كل فج عميق ، فلعله يشكل فيها التعريف ، ويتعذر وجدان مالكها ، فلا يفيد فيها التعريف . فأكده فى لقطة الحرم أيضاً ، وقال الحجازيون : حكمها التعريف دائماً ، ولا سبيل إلى إنفاقها (١) .

باب " لاتحلب ماشية أحد" الخ - قوله : [المشربة] فى الأصل هى العلية التى يوضع فيها الماء ليبرد ، ثم استعملت فى العلية مطلقاً .

قوله : [لايحلبن أحد ماشية امرىء] الخ ، واستشكل بشرب أبى بكر فى سفر الهجرة ، وسيجىء الجواب عنه .

---

(١) قال الخطابى : اختلف الناس فى حكم ضالة الحرم ، فذهب أكثر أهل العلم إلى أنه لافرق بينها وبين ضالة الحل ، وكان ابن مهدى يذهب إلى التفرقة بينها وبين سائر البقاع ، ويقول : ليس لواجدها منها غير التعريف أبداً ، ولا يملكها بحال ، ولا يستنفقها ، ولا يتصدق بها حتى يظفر بصاحبها ، ويحكى عن الشافعى نحو هذا القول ، اهـ . " الجوهر النقى " ص ٤٦ - ج ٢ .

باب " إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة " الخ ، واعلم أن بين ترجمة المصنف ، والحديث تخالفاً ، فان ترجمته تدل على كونها وديعة عنده ، والحديث يدل على إنفاقه . ثم التضمين بعد رجوع صاحبها ، وللبخارى أن يقول معنى قوله : فان جاء صاحبها ، أى جاء ووجدها ، وحينئذ تحصل المطابقة .

باب " من عرف اللقطة " الخ ، أى لم يدفعها إلى السلطان ، بل عرفها بنفسه .

باب - قوله : [فاعتقل شاة من غنمه] والاعتقال أن تأخذ برجليها المؤخرتين فى فخذيك للحلب ، ولما كانت مواشيهم فى البادية ، ولا يكون هناك أحد يشرب لبنها ، فكان عرفهم قد جرى بإجازة الشرب للمارة ، فانه خير من التلف ، فان قيل : إن الشياه كانت لرجل كافر ، ولو اطلع على أن لبن ماشيتها يشربه النبى ﷺ لم يرض به قطعاً ، وأجيب أن العرف إذا جرى بالإذن للمارة ، فلاحاجة إذاً إلى الإذن الخصوصى ، وكفى الإذن العام [1] .

أبواب المظالم والقصاص

باب " فى المظالم والغصب " الخ - قوله : [مهطعين مقنعى رءوسهم] .
(آنكهين تيرهى رهجائينكى سراتهى ره جائينكى) .

قوله : [﴿ وأفئدتهم هواء ﴾] أى خالية ، واعلم أنه لااسم للريح الساكنة عند العرب ، فالهواء هو الخلاء ، فاذا تحركت يقال لها : الريح ، نعم للساكنة اسم فى الفارسية (باد) .

باب " قصاص المظالم " - قوله : [حبسوا بقنطرة] الخ ، قال العينى : ص ١٠٤ - ج ٦ .

---

(١) قلت : وفى سؤال أبى بكر ، ممن أنت ؟ دليل على أنه لو علمه لما سخط أيضاً ، لما عسى أن تكون بينه وبينه مودة ، والله تعالى أعلم بالصواب ، وفى تقرير مولانا عبد القدير أن الزمخشرى أجاب عن الإيراد ، بأن مال الحربى يجوز أخذه إذا علم رضاؤه ، وذكر ذلك فى قصة أخذ أم موسى عليه الصلاة والسلام الأجرة - أى أجرة الرضاعة - من فرعون ، مع استحقاقها ، وأقول هذا السؤال لغو لاحاجة إلى الجواب عنه ، كيف ! وأن الشرائع مختلفة بحسب الأحكام ، فمن أين علم أن حرمة الأجرة فى مثله كانت فى شريعتهم ، فلا ينبغى التعرض إلى السؤال والجواب ، وأجاب السيوطى فى سورة " القصص " أيضاً بما ذكره صاحب " الكشاف " ، ولكن مخالف لمسلكهم ، ولم يتنبه عليه ، انتهى بلفظه ، وتكلم عليه الشيخ العينى فى ص ٦٨ - ج ٦ " عمدة القارى "

كما فى " الهامش " ، وسماها القرطبى : الصراط الثانى ، والأول لأهل المحشر كلهم ، إلا من دخل الجنة بغير حساب ، أو يلتقطه عنق من النار ، فاذا خلص من خلص من - الصراط الأكبر - ولا يخلص منه إلا المؤمنون ، حبسوا على صراط خاص بهم ، ولا يرجع إلى النار من هذا أحد ، وهو معنى قوله : إذا خلص المؤمنون من النار ، أى الصراط المضروب على النار ، فاذا هذبوا ، قال لهم رضوان : ﴿ سلام عليكم طبتم . فادخلوها خالدين ﴾ .

قوله : [بين الجنة والنار] أى بقنطرة كائنة بين الجنة والصراط الذى على متن النار ، ولهذا سمى بالصراط الثانى . اه . فتبين منه أن القنطرة قطعة من الصراط .

قوله : [حتى إذا مانقوا] الخ . وعلم منه أن تلك الجرائم كانت صغائر ، فلذا فوضت تزكيتها إليهم ، وأما الكبائر . فلايزكيها إلاحر النار ، أو برد الندم ، إلا أن يتغمده الله بغفرانه .

فائدة : واعلم أن للحساب تكون صورة فى المحشر ، ولتعيين تلك الصورة يقوم الميزان ، فاذا بعثوا إلى الصراط ، بعثت تلك الصورة معهم ، فيعاملون عليه باعتبار تلك الصورة ، أما خروج العنق من النار إلى المحشر ، ونحوه ، فكلها صور مخصوصة . والضابطة ماقلنا ، وعلى البصير المتبصر أن يجمع أحاديث الباب كلها ، ثم يحكم بشىء .

باب " لا يظلم المسلم المسلم . ولا يسلمه " أى ولا يترك نصرته ، " ولا يسلمه " إلى الهلاك .

قوله : [ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته] الخ ؛ قلت : ولتمعن النظر فيه ، فانه يفيدك فى شرح ما أخرجه مسلم : ص ٣١٨ - ج ٢ فى الحديث القدسى : مرضت فلم تعدنى ، الخ ؛ وماذكره النووى فى شرحه غير مرضى عندى ، والصواب أن الحديث عندى على ظاهره ، وليستعن فى شرحه بهذا الحديث . فانه نظيره فى كون الله عز وجل عنده .

باب " نصرة المظلوم " - قوله : [« المؤمن كالبنيان »] الخ ، قال الشيخ الأكبر : وذلك لأن الشيطان يدخل فى كل فرجة يجدها بين رجلين ، حتى يفعل ذلك فى صف الصلاة أيضاً ، فاذا صاروا كالبنيان ، وتراصوا فى الصفوف . لم يبق له موضع دخول .

باب " الانتصار من المظلوم " أى الانتقام - قوله : [قال إبراهيم : كانوا يكرهون أن يستذلوا] الخ ، أى كانوا يسعون أن يقدروا على الانتقام ، فاذا قدروا عليه عفوا ، وترك سعى التمكن على الانتصار هو الذى عنوه بالذلة ، والعفو بعد القدرة هو عمل أصحاب العزائم .

باب (١) " من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له ، هل يبين مظلمته؟ "، وقد مر فيه قولان ، ثم إذا حلله ، فليس له رجوع ، لأنه ليس بمال ليمكن الرجوع عنه .

قوله : [قال أبو عبد الله : قال إسماعيل بن أبي أويس] الخ ، وإسماعيل بن أبي أويس هذا شيخ البخارى ، وابن الأخت للإمام مالك ، وقيل : إنه كان يزوّر حكايات كاذبة فى تأييد خاله ، ولذلك لم يأخذ عنه النسائى ، ثم البخارى أخذ عنه .

فائدة مهمة

واعلم أنه قد يذهب إلى بعض الأوهام أن المحدثين إذا أخذوا الأحاديث عمن رموا بالكذب أيضاً ارتفع الأمان عن الأحاديث ، وماذا بقى الاعتماد عليها ؟ قلت : وذلك باطل قطعاً ، فان الحديث إذا صار فناً مستقلا ، ولم يبق للأساتذة ، والشيوخ مدخل فيه ، كيف يورث ذلك خلطاً أوخبطاً ، نعم لوكان ذلك ، إذا كان الحديث يكتب شيئاً فشيئاً ، لأدى ذلك إلى تخليط ، ولكن الذين دونوا الحديث لم يكتفوا بطريق واحد ، حتى مارسوه بطرق متعددة ، وتتبعوه عن مشايخ متفرقة ، حتى تبين لهم صدقه من كذبه ، كفلق الصبح ، فهؤلاء كانوا يعرفون محاله ومظانه ، فاذا جمعوا الطرق والأسانيد انكشفت لهم العلل ، وأسباب الجرح كلها ، فلم يدونوه إلا بعد ماحققوه ومارسوه ، وبعد هذا البحث والفحص لو اشتمل حديث على أمر قادح لم يقتض ذلك قدحا فى نفس الأحاديث أصلا ، فان مخرجه معلوم ، ورواته معروفون ، وأمره مكشوف ، والجرح فيه مذكور ، فأى تخليط هذا ؟ ولذا قال سفيان الثورى : لاتأخذوا الأحاديث عن جابر الجعفى . ثم روى عنه بنفسه ، ولما سئل عنه قال : إنى أعرف صدقه من كذبه ، فدل على أنه لاتخليط على الممارس ، لأن الحديث عنده يكون معلوماً بمخارجه ورواته وعلله ، ثم إنهم اختلفوا فى جابر الجعفى ، والقول الفصل فيه : أنه متهم فى الرأى ، أى الاعتقاد ، كان يقول : إن علياً فى الغمام ، وينزل ، ثم ينتقم من أعدائه ، ولكنه معتمد فى حق الرواية ، لأنه لم يثبت كذبه فى باب الحديث أصلا .

وبالجملة السلف إنما أخذوا الحديث عمن يوثق بهم ، ويعتمد على حفظهم ودينهم ، فلما انتقل

---

(١) وفى " المعتصر" روى عن أبى هريرة مرفوعا : من كانت له مظلمة من أخيه من عرضه ، وماله ، فليتحلله من قبل أن يؤخذ منه الخ ، هذا فى عقوبة المال ، أما ماتجب به عقوبة البدن ، فالقصاص على بدنه ، لأنه قائم ، فيؤخذ بمايجب عليه فيه من جزاء ، أو أدب ، يؤيده ماروى مرفوعا : من قذف مملوكه بزنا بريئاً مما قاله ، أقام عليه يوم القيامة حداً ، إلا أن يكون كما قال ، اه : ص ٣٨٢ .

الحديث من الصدور إلى الزبر والأسفار ، فحينئذ لو أخذ عمن رمى بالكذب لم يقدح بشيء ، لأن عندك علماً بالاختلاط ، والتميز معاً ، فسفيان الثوري كان يعرف الأحاديث . فاذا أخذها عن جابر ميز جيدها عن رديئها ، صحيحها من سقيمها . فهذه مرحلة بعد التدوين ، ولاتخليط بعده أصلا ، وإنما التخليط على من لم يميز بين زمن التدوين وبعده .

باب "إذا حلله من ظلمه" الخ . وهذه حقوق ، وهي أوصاف ، ولارجوع فيها بعد السقوط ، ومن ثمة قالوا : إن امرأة لو وهبت نوبتها لضرتها يصح لها الرجوع عنها . وذلك لأنها لاتملك أيام نوبة وهبها دفعة . بل شيئاً فشيئاً ، فهبة جميع نوبها التي لم تأت بعد هبة بما لاتستحقه هي أيضاً ، فيصح الرجوع عنها لامحالة . وكأنه هبة ، ورجوع صورة فقط ، وإلا فلا هبة ، ولارجوع .

هذا في الحقوق ، أما في الأعيان فقد حققت فيما مر أن الرجوع عند انعدام الموانع السبعة جائز ، لكن بشرط القضاء ، أو الرضاء ، وكره تحريماً ، أو تنزيهاً ، والمفتيون يفتون عند انعدام الموانع بالجواز مطلقاً ، ولا يفرقون بين حكم القضاء والديانة ، مع أنه لابد منه ، كما حققه في ـ العلم ـ .

باب " إذا أذن له وحلله " الخ ـ قوله : [أتأذن لي أن أعطي هؤلاء] الخ . ولو أعطاهم لكان هبة المشاع ، لكنك علمت أن مثل هذا لايدخل في الحكم .

قوله : [فتله رسول الله ﷺ] أي دفعه بقوة وعنف ، كالكاره له ، وهذا الذي قلته فيما مر .

باب " إثم من ظلم شيئاً من الأرض " ـ قوله : [طوقه من سبع أرضين] فيطوق بقدر ماغصبه من ذلك الأرض ، ويطوق من الستة الباقية مثل ذلك أيضاً ، وفيه دليل على أن الأصل هو هذه الأرض ، والباقية تابعة لها .

تحقيق في طبقات الأرض

واعلم أن السموات سبع كما قد صدع به القرآن في غير واحدة من الآيات ، أما كون الأرض أيضاً سبعاً ، فلم يوم إليه القرآن إلا في ـ سورة الطلاق ـ . فقال : ﴿ ومن الأرض مثلهن [1] ﴾

---

(١) قال الداودي في قوله تعالى : ﴿ ومن الأرض مثلهن ﴾ دلالة على أن الأرضين بعضها فوق بعض مثل السموات ، ونقل عن بعض المتكلمين أن المثلية في العدد خاصة ، وحكى ابن التين عن بعضهم أن الأرض واحدة ، قال : وهو مردود بالقرآن والسنة ، ثم أخرج الحافظ عن أحمد ، والترمذي من حديث أبي هريرة مرفوعا : إن بين كل سماء وسماء خمسمائة عام ، وأن سمك كل سماء كذلك ، وأن بين كل أرض وأرض خمسمائة عام ، اهـ ملخصاً " فتح الباري ـ ص ١٨٤ ـ ج ٦ ـ من بدء الخلق " .

وفيه أيضاً إبهام شديد، فان المثلية مبهمة لاندرى ماذا أريد منها، فيمكن أن يكون المراد المثلية فى العدد، ويمكن أن تكون الأرض واحدة[1]، ثم تكون لها طبقات تسمى كل طبقة منها أرضاً، ألا ترى أنه لم يقل: ومن الأرضين مثلهن، بل قال: ﴿ ومن الأرض ﴾ فأبهم غاية الإبهام، نعم مافى البخارى «طوقه من سبع أرضين» صريح فيه، وأصرح منه ماعند الحاكم فى "مستدركه"، والبيهقى فى كتاب "الأسماء والصفات"، وصححه عن ابن عباس[2]، وفيه أن الله تعالى خلق سبع أرضين، فى كل أرض آدم كآدمنا، ونوح كنوحنا، إلى أن ذكر النبى ﷺ، أى محمد كمحمدنا، اه (بالمعنى)، قلت: وهذا الأثر شاذ بالمرة، والذى يجب علينا الإيمان به هو ماثبت عندنا عن النبى ﷺ، فان ثبت قطعاً أكفرنا منكره، وإلا نحكم عليه بالابتداع، وأما غير ذلك مما لم يثبت عنه ﷺ فلا يلزمنا تسليمه والإيمان به، والذى أظنه أن هذا الأثر مركب من إبهام القرآن، وتصريح الحديث، فقال القرآن: ﴿مثلهن﴾ وصرح الحديث بكونها سبعاً، فتركب منه التفصيل المذكور فى الحديث، والظاهر أنه ليس بمرفوع، وإذا ظهر عندنا منشؤه، فلا ينبغى للإنسان أن يعجز نفسه فى شرحه، مع كونه شاذاً بالمرة؛ وقد ألف مولانا النانوتوى رسالة مستقلة فى شرح الأثر المذكور، سماها "تحذير الناس عن إنكار أثر ابن عباس" وحقق فيها أن خاتميته ﷺ لايخالف أن يكون خاتم آخر فى أرض أخرى، كما هو مذكور فى أثر ابن عباس[3]، ويلوح من كلام مولانا النانوتوى أن يكون لكل أرض سماء أيضاً، كما هو لأرضنا، والذى يظهر من القرآن كون السموات السبع كلها لتلك الأريضة، لأن السبع موزعة على الأرضين كذلك.

---

(۱) واستدل الداودى ـ من التطويق ـ على أن السبع الأرضين بعضها على بعض، لم يفتق بعضها من بعض، قال: لأنه لو فتقت لم يطوق منها ماينتفع به غيره، وقيل: بين كل أرض وأرض خمسمائة عام، اه: ص ۱۱۸ - ج ٦.

(۲) أخرجه الحافظ فى الفتح من كتاب "بدء الخلق" ص ۱۸٤ - ج ٦، وأخرج عن ابن عباس. قال: لو حدثتكم بتفسير هذه الآية لكفرتم، وتكفيركم تكذيبكم بها، وزاد من وجه آخر، وهى مكتوبات بعضهن على بعض.

(۳) قلت: ولقد كان الشيخ النانوتوى تتفجر من صدره أنهار العلوم اللدنية، فأتى فيها ماتعجز عن إدراكه العقول، ويتحير منه الفحول، ولايمكن لنا أن نلخصها فعليك بأصلها، فان فيها أبواباً من العلوم، وحينئذ تعرف أن العلم بحر لاساحل له، وكم ترك الأول للآخر، ولو أمكن لنا تلخيص كلامه للخصناه. لأنه لابد علينا لتوضيح كلام الشيخ، ولكنا رأينا أنفسنا جاثية على ركبها، خارة على وجهها، دون تلخيصها، فلسنا نقدر، فان شئت فراجعها أنت، والله ناصرك.

والحاصل أنا إذا وجدنا الأثر المذكور شاذاً لا يتعلق به أمر من صلاتنا وصيامنا، ولا يتوقف عليه شيء من إيماننا رأينا أن نترك شرحه[1]، وإن كان لابد لك أن تقتحم فيما ليس لك به علم، فقل على طريق أرباب الحقائق: إن سبع أرضين لعلها عبارة عن سبعة عوالم، وقد صح منها ثلاثة: عالم الأجسام؛ وعالم المثال؛ وعالم الأرواح، أما عالم الذر، وعالم النسمة، فقد ورد به الحديث أيضاً، لكننا لاندرى هل هو عالم برأسه أم لا، فهذه خمسة عوالم، وأخرج[2] نحوها اثنين أيضاً، فالشيء الواحد لايمرّ من هذه العالم إلا ويأخذ أحكامه، وقد ثبت عند الشرع وجودات للشيء قبل وجوده فى هذا العالم. وحينئذ يمكن لك أن تلتزم كون النبى الواحد فى عوالم مختلفة بدون محذور. وسنعود إلى تفصيل النسمة أيضاً، وقد ذكرناه من قبل أيضاً، والتوربشتى الحنفى لما مر على أحاديث النسمة لم يفسره بالروح، بل وضع هذا اللفظ بعينه، ففهمت منه أنه شيء يغاير الروح عنده، ولذا لا يضع لفظ الروح مكانه، ولا يترك هذا اللفظ، فكأنه حقيقة أخرى فيخشى أن لاتتبدل تلك الحقيقة بترك لفظه، وقد مر عليه الشاه ولى الله فى ألطاف القدس، وقال: إن النسمة جسم هوائى سار فى بدن الإنسان، محفوظ عن التلاشى، وقال: إنه يبقى كذلك بعد الموت أيضاً، والله تعالى أعلم.

أما شرح حديث البخارى، فيمكن أن تكون الأرضون فيه سبعاً، كالسموات، ويمكن أن تكون سبع طبقات، كل طبقة منها سميت أرضاً، وقد ثبت اليوم عند ماهرى علم الطبقات أن لها طبقات. فذكروا أن هذه الأريضة إلى ستة وثلاثين ميلا فقط، وبعدها غاز، ونعوذ بالله أن نقفوا ماليس لنا به علم، وأما من أراد به الأقاليم السبعة فباطل قطعاً، وأجاب عنه بعضهم أنه يمكن أن يكون المراد منه السبع السيارات، وقد شاهدوا اليوم فيها جبالا، وبحاراً، وقناطر، وأناساً، وهم بصدد المكالمة معهم. وقالوا: إن هذه الأرض فى نظر سكان القمر، كالقمر فى نظر سكان

---

(١) وقد تعرض إليه فى "آكام المرجان" شيئاً، قال بعد نقل الحديث المذكور: قال شيخنا الذهبى: هذا حديث على شرط البخارى، ومسلم رجاله أئمة، اه: ص ٣٣، ٣٤ "آكام المرجان".

(٢) ومن ههنا ظهر أن الشيخ لم يجزم إلا بوجود العوالم التى ورد بها السمع؛ نعم قد جزم بتعدد الوجودات لشيء واحد، فإنه أيضاً ثبت من الأحاديث، كما مرت شواهده فى غير واحد من المواضع من هذا التقرير. أما كون تلك العوالم سبعة، فإنما هو اعتبار منه على نحو اعتبار أرباب الحقائق، تمشية للمقام، فلذا فوضه إلى الناظر، وهذا هو الحق، فإن عدد العوالم مما لايدخل فيه القياس، فلا بد له من دليل من جهة الشرع لجزمه. ومن لايمعن النظر فى مثل هذه المواضع يأخذ، ويعترض، وينكر، فافهم، وقد مر فى "باب العلم والعظة" من كتاب العلم".

الأرض ، وحيئذ يستقيم عدد السبع ، بل يزيد عليه على تحقيقهم ، ولا بأس ، فان الشرع لم ينف مافوقه (۱) .

باب "إثم من خاصم فى باطل وهو يعلمه" - قوله : [فمن قضيت له بحق فانما هى قطعة من النار] ، قال الحنفية : إن قضاء القاضى إذا كان فى العقود و الفسوخ ، لافى الأملاك المرسلة . والمحل يكون قابلا للإنشاء ، ينفذ ظاهراً وباطناً ، وأورد عليهم حديث الباب ، فانه لو نفذ باطناً أيضاً لما وصفه النبى ﷺ بالنار ؛ قلت : وهذا وصف لاحكم ، ويمكن أن يكون شىء يوصف بالنارية ، ثم لايدخل صاحبه فى النار ، كالسؤال ، فانه شىء يترتب عليه النار ، ثم لايلزم أن يكون كل سؤال كذلك ، بل قد يتخلف عنه لعارض ، فانه يصح وصف الشىء بحال الجنس أيضاً ، وإذن لايلزم تحققه فى الأفراد كلها ، وتحققه فى البعض يصح وصفه به باعتبار الجنس ، وهو الملحظ فى قوله ﷺ : فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، فهذا وصف فى الفاتحة لاحكم بالوجوب على المقتدى فى الحالة الراهنة ، وسيجىء تفصيله فى موضعه إن شاء الله تعالى .

باب " قصاص المظلوم إذا وجد مال ظالمه" الخ ، وهذه المسألة تسمى فى الفقه بمسألة الظفر ؛ وحاصلها أنه إذا كان له حق على آخر فماطله ، ولم يؤد إليه ، فلصاحب الحق أن يأخذ عين ماله إن ظفر به ، أو جنسه ، وليس له أن يأخذ من أىّ أمواله شاء ، وهذا عندنا ، وعممه الشافعية ، وأفتى المتأخرون منا بمذهب الشافعية ، لظهور سوء الديانة ، والتوانى فى أحكام الإسلام ، فعسى أن لايجد جنس ماله ، فينوى حقه .

قوله : [لاحرج عليك أن تطعميهم] الخ ، وهذا الحديث خفى فى الترجمة . فانها آخذة من عين حقها ، لالأنها قصاص ، والترجمة فيما إذا تلف حقه ، فله أن يقتص من مال المظلوم . أما الأخذ بحقوق نفسه ، كنفقة الزوجة على الزوج ، فليس من القصاص فى شىء ، وتكلم عليه النووى فى - شرح مسلم - أنه قضاء ، أو ديانة ، فان كان الأول اقتصر على القاضى ، وإن كان الثانى صح لكل مفتى أن يفتى به ، وهذا ماقلنا : إن الفرق بين القضاء والديانة دائر بين المذاهب الأخر أيضاً .

---

(۱) قلت : والشيخ لم يرد به التطبيق بين التشريع ، وما عندهم من مشاهداتهم ، كيف ! وأنهم يثبتون شيئاً اليوم ، ثم ينكرونه غداً ، فهل يتبدل من ذلك إخبار الشرع أيضا ؟ كلا ، لاتبديل لكلمات الله ، إنما أراد بذلك أنه ليس لإنكار ماثبت عند الشرع وجه . فانه إذا ثبت نحوه عندهم أيضاً : فلو ساغ لهم تسليمه بعد مشاهدة أعينهم لساغ لنا أن نؤمن بما تشاهدته أعين الرسل ، أو أخبر به خالق السموات والأرضين ، نعم لوحصل التطبيق فلا بأس أيضاً ، فانه يكون تشييداً لمشاهدتهم من جهة الشرع ، لا أنه تحصل قوة فى إخبار الشرع ، من بعد مشاهدتهم ، والعياذ بالله ، ومن أصدق من الله حديثاً ؟! .

قوله : [فان لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف] الخ ، نعم ، وهذا أوضح فى ترجمة المصنف ، واختلف الناس فى تخريج هذا الحكم ، فقيل : إنه محمول على حال المخمصة ، وقيل : كانت الضيافة فيهم عرفا عاما يومئذ . وقيل : كان النبى ﷺ عاهدهم على ذلك أن لا يمر عليهم عسكر من المسلمين ، إلا أن يضيفوه ، كما يعلم من كتب النبى ﷺ ، أخرجها الزيلعى فى آخر المجلد الرابع ، ولكن كون كل من يمر عليهم من أهل الذمة بعيد [1] ، فالظاهر أن يجاب بالعرف .

قوله : [سقيفة] (جوپال) ، ولا حاجة فيها إلى الإجازة ، لكونها أعدت لمصالح العامة عرفا .

باب " لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة فى جداره " ـ وهذه ديانة لا قضاء .

قوله : [والله لأرمين به بين أكتافكم] أى الخشبة ، وقد بالغ فيه أبو هريرة [2] أشد المبالغة ، ومثل هذه المبالغات قد تجرى فى المستحبات فى بعض الأحوال ، وراجع " خيرات الحسان " أن رجلا أراد أن ينقب فى جداره كوة ، فمنعه جاره . فذهب إلى ابن أبى ليلى ، فلم يفتى بما كان يريده ، ثم رجع السائل إلى أبى حنيفة . فأفتاه على ما كان عنده ، إلى آخر القصة .

باب [3] " صب الخمر " ـ يعنى أن الطريق ليس بملك أحد ، فله أن يصب فيه الخمر ـ قوله : [الفضيخ] شراب يتخذ من عصير البسر حتى ينتد ، بدون أن تمسه النار ، [illegible] الهندية (اته جانا جيسى كهتى هين اچار اته كيا) .

باب " الأفنية فى الدور " ـ وفى الهندية (آنكن) ـ قوله : [والصعدات] أى الطرقات ، يقول : إن هذه الأشياء أيضاً من حقوق العامة ، وله أن يفعل فيه ماذكره . مالم تتضرر به العامة .

باب " الآبار على الطريق " ، والمراد من الطريق أرض ليس لها مالك ، وكانت مباحة الأصل .

قوله : [فى كل ذات كبد رطبة أجر] دل على أن فى الإنفاق على الكافر أيضاً أجراً .

---

(١) قلت : نقل فى " المرقاة " نحوه عن محى السنة ، وعن أسلم أن عمر بن الخطاب ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعين درهما ، مع ذلك أرزاق المسلمين ، وضيافة ثلاثة أيام ، رواه مالك ، وحمله فى " المعتصر " على حال الجوع ، وقرره : ص٤٢٢ .

(٢) ووقع ذلك من أبى هريره حين كان يلى إمرة المدينة لمروان ، قاله العينى : ص ١٢٩ ـ ج ٦ .

(٣) قال ابن التين هذا الذى فى الحديث كان فى أول الإسلام ، قبل أن ترتب الأشياء ، وتنظف فأما الآن ، فلا ينبغى صب النجاسات فى الطريق ، خوفاً أن تؤذى المسلمين ، وقد منع سحنون أن يصب الماء من بئر وقعت فيه فأرة فى الطريق ، اهـ : ص ١٣٠ ـ ج ٦ " عمدة القارى " .

باب " الغرفة والعلية " ـ ولعله كان بينهما فرق عندهم ، ولم ندركه كما هو ، لكونه يتعلق بالمشاهدة ، وهذه الفروق يتعذر إدراكها بدون المشاهدة ، فلا تتعب فيها نفسك ـ قوله : [المشرفة] (جس سی نکاہ پر سکی اوروں پر) ، وهى الغرفة التى يمكن الاطلاع منها على الناس .

قوله : [فى السطوح] ، والسطح السقف ، فهذه أوصاف متغايرة ، وإن اجتمعت فى موصوف .

قوله : [أطم] وترجمته (کوٹ) .

قوله : [هل ترون ماأرى] الخ ، وهذا الذى قلت : إن للشىء وجوداً قبل ظهوره فى هذا العالم أيضاً ، فالفتن التى رآها النبى ﷺ تقطر خلال بيوتهم ، لم تكن فى زمنه ، ولكنه ﷺ رآها بنحو وجودها قبل ظهورها .

قوله : [فعدل وعدلت معه] الخ ، وكان يذهب إلى المدينة .

قوله : [أفتأمن أن يغضب الله لغضب رسوله] فيه أن غضب الله غير غضب الرسول (١) .

قوله : [﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾] أى مالت عن الحق .

قوله : [فينزل يوما وأنزل] ، تفسير للتناوب ، وهذا مفيد للحنفية فى باب الجمعة ، وقد علمته فيما مر .

قوله : [فصليت صلاة الفجر مع رسول الله ﷺ] الخ ، وهذا يرد ما اختاره الحافظ أن قصة السقوط عن الفرس ، وقصة الإيلاء كانتا فى سنة واحدة ، كيف ! وأن قصة الإيلاء كانت فى التاسعة ، أما قصة السقوط عن الفرس فكانت فى الخامسة ، وإنما جمع الراوى بينهما لكون النبى ﷺ جلس فيهما على المشربة ، لالكونهما فى سنة واحدة ، كما زعمه الحافظ ، وذلك لأنه صلى الفجر مع الصحابة فى قصه الإيلاء ، بخلاف قصة السقوط ، فانه كان شاكـ لم يكن يقدر أن ينزل من المشربة ، فضلا أن يصلى بهم ، فدل على التغاير قطعاً ، كيف ! وأن قوله : فاذا قرأ فأنصتوا ، ليس فى أحاديث الائتمام التى وردت فى قصة السقوط ، لأن الدعامة فيها تعليم اتحاد شاكلة الإمام والمقتدى دون مسألة القراءة ، فلم يتعرض لها ، وإنما هو فى الأحاديث التى صدرت عنه فى السنة السابعة ، وهى لتعليم صفة الصلاة ، وما على المأموم من جهة إمامه ، ومن لم يتنبه لتغاير السياقين

---

(١) قلت : ولعله أومأ بذلك إلى ما اشتهر من البحث فى قوله تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ إن إطاعة الله غير إطاعة الرسول ، أو عينه ، فنبه على المغايرة بين الغضب والغضب ، فهكذا الإطاعة أيضاً ، ثم إنهما نظران ، لأنه خلاف فى مسألة . والنظران صحيحان باعتبار ! ؟ والله تعالى أعلم بالصواب .

ثم ، لم ينظر قطعة الإنصات فى أحاديث السقوط ، ظن أنها وهم فى أحاديث الائتمام مطلقاً ، وليس كذلك ، بل هما نوعان وردا فى وقتين ، وإن اشتركا فى بعض الألفاظ ، هذا هو الرأى فيه إن شاء الله تعالى ، وقد ذكرناه من قبل مفصلا ؛ وراجع لتفصيله رسالتى "فصل الخطاب" ، فانه مهم ، سها فيه مثل الحافظ .

ثم اختلفت الروايات فى سبب الإيلاء ، فنى بعضها قصة العسل ، وفى بعضها قصة قربان مارية ، وفى بعضها مراجعة نسائه ﷺ فى أمر النفقة ، فقال العلماء : إنها كلها متقاربة ، ونزل الإيلاء بعدها كلها ، ثم إن هذا الإيلاء لغوى ، فهل تجوز المهاجرة مثله ؟ فصرح ابن الهمام فى " الفتح " أنه جائز . والكلام على جملة هذه الأجزاء مر مفصلا ، وإنما المقصود الآن التنبيه على أن النبى ﷺ قد صلى الفجر فى تلك القصة ، ومع ذلك زعم الحافظ أن قصة السقوط والإيلاء واحدة .

قوله : [الرمال] (چتائى كاتانا ابهرا هوتاهى) أى وإنما أثرت فيه لحمة الحصير لكونها مرتفعة .

قوله : [فأنزلت آية التخيير] الخ ، وفهمت منها أن الغرض منه الإيذان بالتهيؤ للفقر والفاقة ، إن أردن الآخرة ، وإن أردن الدنيا فالله يتكفل بهن ، ويوسع عليهن ، وفيه إيماء إلى أن تحريم النكاح بعد النبى ﷺ اندرج فى مفهوم التخيير ، فانهن إذا اخترن الآخرة مرة ، لم يبق لهن اختيار بعده فى ترجيح الدنيا ، وإنما فهمت هذا من الشيخ عبد الرءوف المناوى فى " شرح الجامع الصغير " وهو تلميذ للسيوطى ، وفى التوراة أن المرأة تكون زوجة لآخر الزوجين فى الجنة ، فناسب التحريم ، وفى ـ بستان أبى جعفر ـ أنها تكون للأفضل منهما ، وقيل : للآخير ، فاعلمه .

قوله : [لا تعجلى حتى تستأمرى أبويك] الخ ، وفيه أن النبى ﷺ لو أضمر فى نفسه (١) الترجيح لأحد الجانبين مع تبليغ ماأنزل إليه من التخيير فلا بأس به ، فان النبى ﷺ بلغها التخيير وأعلنها . ثم أحب أن لاتختار إلا الدار الآخرة ، كيف لا ! وأنه كان أولى من أنفسهم ، فرغب فى أمر لها نفع ، وذلك هو أمانى الأنبياء عليهم السلام ، ولذا قال : إن الله لم يبعثنى متعنتاً ، حين سألته عائشة أن لايخبر به سائر نسائه .

باب " من عقل بعيره على البلاط " كانت حجارة مفروشة من المسجد إلى السوق ، تسمى بالبلاط ، وكان العقل فيه انتفاعاً بأرض غير مملوكة .

---

(١) ـ ومثله وقع فى قصة نكاح زينب ، كما ستعرفه فى ـ التفسير ـ فإضمار شىء فى النفس مع الإخبار عن الواجب ليس من الإثم فى شىء . فلا إيراد فى الموضعين .

قوله : [وعقلت البعير فى ناحية البلاط] وهذا صريح فى أن عقل البعير كان خارج المسجد . وقد أداه الراوى مرة بما يوهم عقله فى المسجد .

باب " [إذا اختلفوا فى الطريق الميتاء] " - والميتاء مفعال ، من الإتيان لامن الموت . والمعنى أن يكثر فيه الإتيان .

قوله : [إذا اختلفوا] أى اختلف الشركاء فى الطريق الذى يكثر فيه الإياب والذهاب .

قوله : [الرحبة] الخ ، وهى الأرض الخالية عن العمران . وكانت عند الطريق حسب الاتفاق ، ، فأراد المالكون أن يبنوا فيها شيئاً .

قوله : [فترك منها للطريق سبعة أذرع] ، واعلم أنى ما كنت أفقه سر قضاء النبى ﷺ بسبعة أذرع عند تشاجرهم فى الطريق ، فان الطريق قد يكون بذراع وذراعين أيضاً ، فما معنى التخصيص بالسبعة ، ثم فهمت مراده من " مشكل الآثار " للطحاوى[1] ، فحقق أن الحديث فى الطريق الجديد الذى هم بصدد تحديده ، أما القديم فهو على ما كان من ذراع أو ذراعين ، فمعنى قول البخارى : وهى الرحبة تكون بين الطريق ، الخ ، يعنى (اب اس مين ىى راسته نكالنا پرا) ، والبخارى أيضاً يريد الطريق المحدث ، دون القديم ، قال الحنفية : إن طول الطريق غير محصور ، وعرضه بقدر عرض الباب ، وارتفاعه قدر ارتفاعه ، ولايرد علينا الحديث فى العرض ، فان ذلك عند المصالحة .

باب " النهى " الخ - قوله : [تفسيره أن ينزع منه نور الإيمان] ، واعلم أنه قد ورد فيه عن ابن عباس تشبيهان : الأول : تشبيه الإيمان بالظلة ، وفى رواية أخرى أنه شبك بين أصابعه ، ثم فصلها ، فهما حكمان مستقلان ، لاينبغى الخلط بينهما[2] ، فانه يفضى إلى الغلط ، وفى الترمذى :

---

(١) وعن أبى هريرة : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اختلف الناس فى طرقهم أنها سبعة أذرع ، الطرق المبتدأة إذا اختلف فى مقدارها الذى يرفعونه لها من المواضع التى يحاولون اتخاذها فيها ، كالقوم يفتتحون مدينة من المدائن ، فيريد الإمام قسمتها ، ويريد مع ذلك أن يجعل فيها طريقاً لمن يحتاج أن يسلكها من الناس إلى ماسواها من البلدان يجعل سبعة أذرع ، كل طريق منها على ما فى هذه الآثار ، ومثله الأرض الموات ، يقطعها الإمام رجلا ، ويجعل إليه إحياءها ، ووضع طريق منها لاجتياز الناس فيه منها إلى ماسواها ، فيكون ذلك سبعة أذرع ، ولامحمل أحسن من هذا لهذا الحديث : والله أعلم . كذا فى "المعتصر" ص ٢٤٤ ، ونقله العينى عن الطحاوى فى العمدة : ص ١٤٣ - ج ٦ .

(٢) قلت : وما فهمت الفرق بينهما بحيث يحتاج إلى التنبيه عليه . وما يفهم من ظاهر الألفاظ ، فأمر بديهى لم يكن الشيخ يتصدى لمثله أبداً ، ولعل فيه سراً لم أدركه ، ولم يتيسر لى المراجعة فيه ، فالله تعالى أعلم .

أن البخاري سئل عن جدعدي بن ثابت، فلم يعرفه، قلت: وهو عبد الله بن يزيد الأنصاري، كما ترى في هذا الإسناد. حدثنا عدي بن ثابت سمعت عبدالله بن يزيد الأنصاري، وهو جده أبو أمه، الخ.

باب "كسر الصليب" الخ، قلت: لاغرو أن يكون كسره الصليب بعد النزول، ككسر النبي ﷺ الأصنام في فتح مكة، وكذا يمكن أن يكون وضع الجزية ناظراً إلى منصب التشريع، أي ترك النبي ﷺ هذا الجزء أنموذجا له، وفوضه إليه بأمره، ليتولاه هو بنفسه.

باب "هل تكسر الدنان" الخ - قوله: [فلم يقض فيه بشيء] وفي فقهنا أنه لوفعله بإذن المحتسب لم يضمن. وإلا يضمن المالية دون الصنعة، والمحتسب من كان يراقب أحوال الناس، بخلاف القاضي.

قوله: [قال أبو عبد الله: كان ابن ابي أوس يقول] الخ، وقد مر أنه كان يكذب، ولذا لم يأخذ عنه النسائي، فيوجه للبخاري أنه لعله لم يثبت عنده كذبه، والكلام فيه مر مبسوطاً من قبل.

قوله: [بنصب الألف والنون] ولعله اختار مذهب الكوفيين، حيث عبر عن الحركات البنائية بالنصب، وإلا فتعبيرها عند البصريين - بالفتح -.

قوله: [ألا نهريقها] الخ، أنظر كيف كانوا أمروا بالكسر، ثم سألوا عن الإراقة، وغسل الأواني، فدل على أن مثله لايسمى مخالفة، وتأخراً عن الامتثال بعد وضوح المراد - قوله: [كوة] هي طاق في الجدار.

باب "من قتل دون ماله" الخ، أي في حفاظة ماله، فدل على أن من جاهد دون ماله وعرضه، فهو شهيد أيضاً. وكان يتوهم أن لايكون شهيداً، لأنه قاتل دون العرض والمال، فاغتنمه، وفيه دليل على أن من مات في تخليص ملكه، كما في يومنا هذا، فهو شهيد، وأخطأ مولانا عبد الحق حيث بين في زمانه أن القتال لتخليص الملك، ليس بغزو، والمقتول فيه ليس بشهيد [1].

باب "إذا كسر قصعة" الخ - قوله: [فدفع القصعة] قيل: إنها قيمية، فينبغي أن تجب فيها القيمة دون المثل، قلت: ولك أن تدعي أنها مثلية، ألا ترى إلى مانقل في "الهداية" عن العتابي ص ٣٠ - ج ٢ أن الكرباس (كارها) مثلي، وفي هامشها، قال الزاهد العتابي في "شرح الجامع الصغير": إنه قال مشايخنا هذا - أي كون الذراع وصفاً في الثوب - في الثوب الذي تتفاوت

---

(١) قال أبو حنيفة في رجل دخل على رجل ليلا للسرقة، ثم خرج بالسرقة من الدار فأتبعه الرجل، فقتله: لاشيء عليه. وقال ابن المبارك: يقاتل ولو درهمين، اه "عمدة القاري" ص ١٥٦ - ج ٦، قلت: وقد حكى الترمذي نحوه عن ابن المبارك.

جوانبه بقطع بعضه ، وأما إذا اشترى كرباساً لا تتفاوت جوانبه ، ولا يضره القطع ، على أنه عشرة أذرع بعشرة دراهم ، فاذا هو أحد عشر ، لاتحل الزيادة للشترى ، لأن هذا الكرباس بمنزلة الموزون والمكيل ، اهـ . أى فلا يكون الذراع وصفاً فيه ، فانظر كيف جعل الثوب مثلياً إذا لم يضره التشقيص ، فلعل أكثر الثياب فى زمانهم كانت قيمية للتفاوت الظاهر ، أما اليوم فأكثرها مثلية ، لفقدان التفاوت ، فدل على أنه لا كلية فى ذلك ، فيعامل معه مايعامل مع سائر المثليات ، من أداء المثل عند التلف ، وغيره . وحينئذ لو ادعينا أن القصعة كانت مثلية ، لم يكن فيه بأس أيضاً ، ولئن سلمنا أنها كانت قيمية ، فلنا أن نقول : إن إيجاب المثل لم يكن من باب الضمان ، بل كان من باب المسامحات على ماعلمته مراراً (١) .

---

(١) وفى "شرح معانى الآثار" للطحاوى ، قال الطحاوى : عن أم سلمة أنها جاءت بطعام فى صحفة لها إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، فجاءت عائشة متزرة بكساء ، ومعها فهر ، ففلقت به الصحفة ، فجمع النبى صلى الله عليه وسلم بين فلقتى الصحفة ، وقال : كلوا ، غارت أمكم مرتين ! ! ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم صحفة عائشة ، فبعث بها إلى أم سلمة ، وأعطى صحفة أم سلمة لعائشة ؛ وعن أنس قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم عند بعض نسائه ، فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين بقصعة فيها طعام ، فضربت يد الخادم ، فسقطت القصعة ، فانفلقت ، فأخذ النبى صلى الله عليه وسلم ، فضم الكسرتين ، وجعل يجمع فيها الطعام ، ويقول : غارت أمكم ! وقال للقوم : كلوا ، وحبس الرسول حتى جاءت الأخرى بقصعتها ، فدفع القصعة الصحيحة إلى رسول التى كسرت قصعتها ، وترك المنكسرة للتى كسرت ؛ وروى أنه سئلت عائشة عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قالت : أما تقرأ القرآن ؟ قلنا : على ذلك ، حدثينا عن خلقه ، قالت : كان عنده أصحابه ، فصنعت له حفصة طعاما ، وصنعت له طعاما ، فسبقتنى حفصة ، فأرسلت مع جاريتها بقصعة ، فقلت لجاريتى : إن أدركتها قبل أن تهدى بها ، فأرمى بها ، فأدركتها ، وقد أهدت بها ، فرمت بها على النطع ، فانكسرت القصعة ، وتبدد الطعام ، فجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الطعام ، فأكلوه ، ثم وضعت جاريتى القصعة بالطعام ، فقال لجارية حفصة : خذى هذا الطعام ، فكلوا ، واقبضوا الجفنة مكان ظرفكم ، قالت : ولم أر وجهه ، ولم يعاقبنى ، قال الطحاوى : قد عدنا بعض الناس راغبين عن هذه الأحاديث ، تاركين لها إلى ضدها فى قولنا : إنه يقضى ماعدا المكيل والموزون بقيمته ، وليس ذلك كما توهم ، لأن الصحفتين جميعاً كانتا له فى بيته ، وزوجتاه من عياله ، فحول الصحفة الصحيحة إلى بيت التى كسرت صحفتها ، والمكسورة إلى بيت الكاسرة ، فلا تكون حجة علينا ، بل الحجة لنا بإجماع أهل العلم ، على أن من أعتق عبداً مشتركا ، وهو موسر ، عليه قيمة نصيب شريكه ، لانصف عبد مثله ، وكذا لاحجة علينا فى إيجاب الإبل فى قتل الخطأ ، والغرة فى الجنين ، إذ ليس شىء من ذلك مثلا للمتلف ، وإنما ذلك تعبدى ، لزم الانقياد إليه ، وما روى من إجازة القرض فى الحيوان كان قبل تحريم الربا ، فهو منسوخ ، ومن لم يره

كتاب الشركة

باب "الشركة فى الطعام" الخ، ذهب البخارى إلى جواز قسمة المكيلات والموزونات فى النهد مجازفة، والنهد أن ينثر الرفقة زادهم على سفرة واحدة ليأكلوا جميعاً، بدون تقسيم، ففيه شركة أولا، وتقسيم آخراً، ولا ريب أنه تقسيم على المجازفة لاغير، مع التفاوت فى الأكل، وهذه الترجمة إحدى الترجمتين اللتين حكم عليهما ابن بطال أنهما خلاف الإجماع، فان المكيلات والموزونات من الأموال الربوية. والمجازفة فيها تؤدى إلى الربا، وقد مر منى الجواب، أنها ليست من باب المعاوضات التى تجرى فيها المماكسة، أو تدخل تحت الحكم، وإنما هى من باب التسامح، والتعامل، وكيف تكون خلاف الإجماع، مع أنه قد جرى به التعامل من لدن عهد النبوة إلى يومنا هذا، ولكن هو الذى ضيق على نفسه، فأدخل المسألة الديانات فى الحكم، فأشكل عليه الأمر.

قوله: [كذلك مجازفة الذهب والفضة] الخ، تدرج من الطعام إلى الأموال الربوية، ولا بأس بالمجازفة فيها أيضاً مالم تكن من باب المعاوضات، والبياعات، وكانت على التسامح كالأمور البينية.

منسوخا يلزمه منع استقراض الإماء، مع حملهم الحديث على عمومه بقياسهم على البعير المذكور فى الحديث جميع الحيوان. فيجوز حينئذ القرض فى الإماء، ويحل للمستقرض الوطء، لأن الأمة تخرج بالاستقراض من ملك المقرض إلى ملك المبتاع، فيجوز له الوطء فيها، واستقالة بائعها منها، فان قيل: قد أجزتم النكاح على أمة وسط. فيلزمكم جواز بيع الدار بأمة وسط، قلنا: لما جعلوا فى جنين الحرة الذى ليس بمال غرة، وفى جنين الأمة الذى هو مال قيمة، وإن اختلفوا فيها، فعند مالك، والشافعى نصف عشر قيمة أمة. وقال أبو يوسف: مانقص أمه، كجنين البهيمة إذا ضرب بطنها، فألقته ميتاً، وقال أبوحنيفة، ومحمد: إن كان أنثى فعليه عشر قيمته لو كان حياً، وإن كان ذكراً، فنصف عشر قيمته لو كان حياً، أعقلنا بذلك. إنما هو مال. لايجوز استعمال الحيوان فيه، وما ليس بمال جاز استعماله فيه، فلذلك جوزنا التزويج على الحيوان. ومعنا الابتياع به إذا كان فى الذمة، وإن قلنا: إن القصاع كانت لأمهات المؤمنين بظاهر إضافتها إليهن، فالأحاديث حجة لمالك فيما روى عنه من القضاء بالمثل، فيما قل من العروض، ولاحجة فيه لمن جوز حكم الحاكم لأحدى زوجتيه على الأخرى، لأنه صلى الله عليه وسلم ليس كغيره ممن تلحقه التهم.

قلت: [illegible] أجاب به الطحاوى فى القصعة هو أحد الوجهين اللذين ذكرهما ابن الجوزى، كما فى "عمدة [illegible] ص [illegible] - ج ٦ - [illegible] "[illegible]" [illegible] كما فى "الجوهر النقى" ص ٣٣ - ج ٢.

قوله : [فاذا حوت مثل الظرب] الخ ، فيه تصريح بكون " العنبر " حوتا ، فلا دليل فيه على جواز أكل حيوانات البحر غير الحوت ، فاحفظه .

قوله : [فننحر جزوراً ، فنقسم عشر قسم ، فنأكل لحماً نضيحاً] الخ ، قد يستدل به على تعجيل العصر ، ولا دليل فيه أصلا ، فانه يمكن مثله بعد المثلين أيضاً ، وقد نقل عن بعض السلاطين ماهو أعجب منه ، حكى عن بعض سلاطين دهلى كان يصلى صلاة العيد ، ثم ينحر أضحيته . فاذا فرغ من الخطبة . فاذا اللحم قد نضج ، فكان يأكل .

واعلم أن مافى فقه الحنفية من أن رجالا إذا اشتركوا فى أضحية ، ينبغى أن يحذروا من المجازفة فى القسمة ، وعليهم أن يقسموا اللحم وزناً ، أقول من عند نفسى : وذلك عند مخافة النزاع ، وإلا جازت المجازفة أيضاً ، فانى قد جربت أن المجازفة قد سرت فى غير واحد من المواضع عند المسامحة ، وإنما القواعد عند ظهور النزاع .

باب " قسمة الغنم " - قوله : [بذى الحليفة] قالوا : هذه موضع آخر من تهامة ، لاما هو ميقات أهل المدينة ، كما فى - البخارى ص ٣٤١ - ج ١ فى " باب من عدل عشرة من الغنم " - الخ .

قوله : [فأمر النبي ﷺ بالقدور فأكفئت] الخ ، أى أكفئت القدور ، وأخرج منها اللحم ، ليقسم بينهم ، فلم يلزم إضاعة المال ، ويمكن أن يكون من باب التعزير بالمال ، ككسر الدنان ، وخرق الزقاق ، وحينئذ لاحاجة إلى التأويل المذكور ، والتعزير به جائز عند أبى يوسف ، والمسألة عندنا أن المال يوضع فى بيت المال ، وحينئذ يحمل على ماقلنا ، ويرد عليه مافى " الفتح " - فأكفئت القدور ، وترب اللحم - قلت : ولعله أراد المبالغة فى التقسيم ، أى بادروا إلى التقسيم ، فأكفئت القدور ، حتى ترب اللحم ، كما يقع مثله اليوم أيضاً عند تقسيم شىء ، فليس التتريب فيه قصديا ، والله تعالى أعلم . وفيه أصل عظيم ، وهو أن قبض المشاع ضعيف جداً ، وسيجىء فى موضعه .

قوله : [فعدل عشرة من الغنم ببعير] الخ ، وهو ظاهر مذهب إسحاق فى الأضحية ، كما عند الترمذى أن الإبل فى الأضحية تجزىء عنده عن عشرة ، قلت : والظاهر أن إقامة الإبل مقام عشرة من الغنم ، إنما كان فى "باب تقسيم الغنائم" فنقله بعضهم فى الأضحية أيضاً ، وهو وهم .

باب " تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل " ، أخرج فيه حديث العتق ، وفيه تفصيل ، وسيجىء فى بابه إن شاء الله تعالى .

باب " هل يقرع فى القسمة " الخ ، واعلم أن القرعة ليست بحجة عندنا فى موضع من المواضع ، فهى للتطييب لاغير ، وجعلها الآخرون حجة مع بعض تفصيل عندهم ، وتكلم عليها ابن القيم

أيضاً ، واستدل بالأحاديث التى كلها من باب الديانات ، ولم يستطع أن يخرج له شيئاً من باب الحكم ، ولا نجد فى الأحاديث لفصل القضاء إلا البينة للمدعى ، واليمين على المدعى عليه ، فهما طريقا الفصل عند المخاصمة ، أما القرعة ، أو الشاهد مع اليمين ، فلم نره من هذا الباب ، وسيجىء .

قوله : [فإن يتركوا ، وما أرادوا هلكوا جميعاً] الخ ؛ قلت : إن الدنيا بأسرها كالسفينة الواحدة ، جلس فيها كل مسلم وكافر ، مطيع وعاص ، فاذا فشت فيهم المعصية ، فلم يأخذ أحد بيد أحد هلكوا جميعاً لامحالة ، وذلك لأنها دار تلبيس ، وتخليط ، وليست بدار تمييز ، فلا يزال الحق والباطل فيها مختلطين كذلك ، فلو هلك العاصون دون المطيعين ، لوقع التمحيص فى تلك الدار ، مع أنه موعود فى الآخرة ، وهذا هو السر فى ابتلاء الصبيان والمعصومين بأنواع البلايا ، فان الدار دار الإيمان بالغيب ، ويناسبه الستر والإبهام ، ولو انكشف الغطاء ، وارتفعت الحجب ، وانجلى الأمر ، ووقع التمييز ، فلماذا يقوم الحشر والميزان ؟ وإنما أراد الله سبحانه أن يبقى الأمر فى تلك الدار كذلك ، ملتويا يجرى الحق مع الباطل ، والحرب سجال ، أما إذا قامت الساعة ، وظهرت الحقائق على ماهى ، فالنعمة للمطيع ، والنقمة للعاصى ، فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير . فهذا هو التمييز الذى تذهب إليه الدنيا ، فلا يقع قبل أوانه ، ونعم ماذكره الملا عبد الرءوف المناوى ، وهو تلميذ السيوطى : إن إبقاء المطيعين مع العصاة للتخفيف فى حق العصاة . ولولا المطيعون معهم لاستحقوا التدمير ، والاستئصال .

باب "شركة اليتيم ، وأهل الميراث "- قوله : [هى رغبة أحدكم ليتيمته] الخ ، وفى الحاشية عن يتيمة ، وهو الأصوب هٰهنا ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وترغبون أن تنكحوهن ﴾ معناه عن أن تنكحوهن ، وتقدير حرف الجر شائع عندهم ، مع خلاف يسير بينهم فى جواز تقدير الحروف التى يتغير بحذفها المعنى ، ثم إن تفسيره لاينحصر فيما ذكروا ، وليراجع له تفسير الزمخشرى [1].

باب " الشركة فى الأرضين "، وأخرج فيه حديث الشفعة . وثبت منه جواز الشركة فى الأرض .

باب " إذا اقتسم الشركاء الدور وغيرها ، فليس لهم رجوع ولا شفعة " ، وليست تلك المسألة فى الحديث المترجم له ، نعم فى فقه الحنفية أنه لوظهر الغبن الفاحش بعد التقسيم ، له أن يرجع عنه ، وإلا فلا رجوع له .

باب " الاشتراك فى الذهب والفضة " - قوله : [ما كان يداً بيد فخذوه] الخ ، وهذه الضابطة مجملة هٰهنا ، وليراجع تفاصيلها من الفقه .

---

(١) قلت : وراجع الحاشية من هذا الموضع ، وإنما لم أبسطه ، لأن المحشى كفانا مؤنته .

باب "مشاركة الذمى ، والمشركين فى المزارعة" جعل المصنف معاملة خيبر مشاركة هٰهنا . مع أنه حملها فيما مر على معاملات أخرى .

باب "قسمة الغنم والعدل فيه" - قوله : [إن رسول الله ﷺ أعطاه غنما يقسمها على صحابته ضحايا] الخ ، ليس هذا من شركة الفقه فى شيء ، فان النبى ﷺ أتى له غنم فقسمها ، ولم يكن هناك شركاء من قبل ، والمراد منها فى الفقه ماتكون بين الشركاء .

باب " الشركة فى الطعام " - قوله : [فغمزه آخر ، فرأى عمر أن له شركه] الخ ، ولا تثبت الشركة عندنا بالغمز فى الحكم ، أما فى الديانة ، فالأمر موكول إلى رضائهم .

قوله : [فمسح رأسه] وقد كان السلف يهتمون بإتيان الصغار بحضرة النبى ﷺ ، ثم تسلسل به العمل إلى يومنا هذا ، فيأتون بهم عند الصالحين .

قوله : [قال أبو عبد الله : إذا قال الرجل للرجل : أشركنى ، فاذا سكت فيكون شريكه بالنصف] قلت : وهذا فى الديانة ، ولا يمشى فى الحكم ، أى القضاء أصلا .

ثم فى فقهنا أنه لاينسب إلى الساكت شيء ، واستثنوا منه أربعاً وثلاثين صوره . ولعله لاحصر فيها أيضاً ، وراجع له " الأشباه والنظائر " .

باب " الشركة فى الرقيق " - قوله : [وجب عليه أن يعتق كله] وهذا اللفظ مفيد للحنفيه ، فانه يدل أنه لاسبيل لبقاء العبد على تلك الصفة ، بل يصير حراً ، إما بالتضمين أو الاستسعاء ، ودل أيضاً على أنه ليس بمعتق فى الحالة الراهنة ، بل يحتاج أن يعتق ، ويخلص نفسه بحيلة . وسيجيء التفصيل .

باب " الاشتراك فى الهدى والبدن " الخ ، هذا أيضاً ليس من الشركة فى شيء ، فان النبى ﷺ جاء ببدنه على حدة ، وجاء بها علىّ على حدة ، ثم لايدرى أن تلك البدن لمن كانت ، على أن الشركة فى العين لايتصور عند الحنفية ، إلا أن يبيع أحدهم نصف ماله من الآخر ، فتكون شركة ملك ، كما فى " الكنز " .

باب " من عدل عشرة من الغنم " الخ ، - قوله : [أرِنْ] ، واختلف فى هذا اللفظ ، فقيل : ينبغى أن يكون " إيرنَ " بمعنى عجل ، وراجع الهامش .

باب " الرهن فى الحضر " ، هذا القيد ناظر إلى قيد السفر فى القرآن ، وإنما أخذه القرآن فى النظم لكون الحاجة إليه فى السفر ، ولكون شأن نزوله فى السفر لا لكونه مناطاً ، فسه على أنه جائز فى الحضر أيضاً .

قوله : [﴿ فرهان مقبوضة ﴾] ، دل على اشتراط القبض .

باب " الرهن مركوب ومحلوب [1] " أى إذا رهن الراهن شيئاً عند رجل ، وقبضه المرتهن . فان كان فرساً جاز له أن يركبه . وإن كان شاة . ونحوها له أن يحلبها ، وهذا هو مذهب أحمد . وقال الحنفية : إن الزوائد كلها تكون أمانة فى يد المرتهن . وتعود إلى الراهن مع أصلها ، بعد استيفاء الدين . فان هلك ضمنه بالأقل من القيمة . والدين ، قال شارح " الوقاية " : إن - من - هٰهنا تفصيلية . قلت : وهو سهو مضر ، فانه تتغير به المسألة ، بل هى بيانية .

ثم اعلم أن الراهن إن أجاز للمرتهن أن ينتفع بالمرهون ، فان لم يكن مشروطاً فى العقد ، ولا معروفا فى العرف ، جاز . ويحل له الانتفاع منه ، ثم قالوا : إن مؤنة الحفظ على المرتهن ، ومؤنة مايتوقف عليه بقاء المرهون على الراهن ، فلا يجوز للمرتهن أن يشرب اللبن على مسائلنا ، وإنما يبيعه . ويضع ثمنه عنده أمانة للراهن ، فان لم يجد من يشتريه ، ورآه على شرف الفساد والضياع ، يحل له شربه عندى ، وإن لم يذكره فى الفقه . ويحاسب عما يجب على الراهن من ثمن العلف . فان المرتهن لايجده فى كل وقت ليأخذ منه ثمن العلف ، فاذا صرفه من نفقته ، طاب له اللبن إن كان على شرف التلف . وهكذا أقول فى الفرس . فانه من الدواب التى أعدت للركوب ، ولو لم نرخص له بالركوب . يلزم تعطلها عن منافعها ، فقلنا : إنه جائز للمرتهن ، ويحاسب عما يجب عليه من ثمن علفه ، ومن هٰهنا ظهر وجه تخصيص المركوب . والمحلوب فى الحديث ، فان اللبن مما يفسد ، والفرس إذا تعطل عن الركوب ضاع . فلم يناسب أن يضيع اللبن ، وتتعطل الدابة ، فأباحهما له من هذه

(١) قال القاضى أبو المحاسن فى " المعتصر " : روى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً . ولبن الضر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً . لم يذكر فى هذا الحديث من المقصود بالركوب . وشرب اللبن المذكورين فيه ، فقيل : إنه الراهن ، وهو مذهب الشافعى ، ومن سواه من أهل العلم . حمله على خلافه ، وقد روى عن أبى هريرة مرفوعا : إذا كانت الدابة مرهونة ، فعلى المرتهن علفها . ولبن الضر يشرب . وعلى الذى يركب ويشرب نفقتها ، فيه دليل على أن المقصود هو المرتهن ، وهذا عندنا منسوخ . لأنهم مأمونون على ماعملوا ، كما هم مأمونون على ماروووا ، لأنه لو لم يكونوا كذلك لسقطت عدالتهم . وسقطت روايتهم . ومما يدل على أن النسخ قد طرأ على هذا الحديث ، أن الشعبى قد روى عنه أنه قال : لاينتفع من الرهن بشىء ، وعليه مدار هذا الحديث . فلم يقل ذلك ، إلا وقد ثبت عنده نسخه . ولما كان الرهن موصوفا بأنه مقبوض بقوله تعالى : ﴿ فرهان مقبوضة ﴾ دل ذلك أن يد الراهن زائلة ، فلا يجوز الانتفاع للراهن والمرتهن . وإلى هذا ذهب فقهاء الحجاز . والعراق . اهـ . وفصله العينى فى " العمدة " ص ١٩٧ - ج ٦ .

الحاجة ، فثبت أن المراد من الحديث هو مافهمه أحمد، نعم أخرجنا لأنفسنا مخلصاً منه ، ثم إن الحافظ ابن تيمية فرع عليه تفريعات ، وادعى أن الحديث يدل على جواز الاستمتاع من المرهون مطلقاً. سواء كان مركوبا أو محلوبا ، أو غير ذلك ، قلت : (۱) أما الحكم فى الفرس ، والحلوب ، فكما فى الحديث ، لمكان الحاجة فيهما ، على ماعلمت ، وأما ادعاؤه الإطلاق ، فذاك أمر يحمله هو ، لأنه لاحاجة فى غيرهما : والحاصل فى وجه التفصى عن الحديث أن المرتهن ليس عليه أن يتتبع الراهن لأخذ أجرة العلف ، فله أن يشرب من لبنه ، ويركب ظهره . ويكون عليه ثمن العلف ، ويقتص هذا بهذا ، فعملت بقدر مانطق به الحديث ، وتركت تفاريع ابن تيمية فى التعميم ، وذكرت وجهاً للمذهب هذا .

باب " إذا اختلف الراهن والمرتهن" الخ - قوله : [شاهداك(۲) أو يمينه] ، واعلم أن البخارى وافقنا فى مسألة القضاء بالبينة ، أو اليمين ، ولا نجد فى الحديث صورة ثالثة من القضاء بالشاهد واليمين للمدعى ، كما ذهب إليه الشافعي . قوله : " شاهداك ، أو يمينه " قال النحاة : إن - أو ، وأما ،

(۱) قال ابن حزم فى " المحلى : ومنافع الرهن كلها لا نحاشى منها شيئاً لصاحب الرهن ، كما كانت قبل الرهن ، ولافرق حاشى ركوب الدابة المرهونة ، وحاشى لبن الحيوان المرهون ، فانه لصاحب الرهن ، إلا أن يضيعهما ، فلاينفق عليهما ، وينفق على كل ذلك المرتهن ، فيكون له حينئذ الركوب واللبن بما أنفق . لايحاسب به من دينه ، كثر ذلك ، أوقل ، وذلك لأن ملك الراهن باق فى الرهن - والرهن - لم يخرج عن ملكه ، لكن الركوب والاحتلاب خاصة لمن أنفق على المركوب والمحلوب ، لحديث أبى هريرة ، اه : ص۱۹۷ - ج ٦ : " عمدة القارى " .

(۲) واعلم أن الشيخ قد تكلم على المسألة فى مواضع ببيان شاف صاف . غير أنى أردت الآن أن أهدى إليك بعض النقول : فاعلم أن العلامة الماردينى أخرج طرق حديث القضاء باليمين مع الشاهد. وبسط الكلام فيها بما لامزيد عليه . ثم تمسك لمذهبه بأمور . قال: وقد صح عن الزهرى هى بدعه . وأول من قضى به معاوية ، أخرجه من - المصنف لابن أبى شيبة - وقال : سنده على شرط مسلم . وفى مصنف عبد الرزاق : سألت الزهرى عن اليمين مع الشاهد ، فقال : هذا شىء أحدثه الناس لابد من شاهدين ، وفى " الاستذكار " هو الأشهر عن الزهرى ، وفى "المحلى" لابن حزم أول من قضى به عبد الملك بن مروان ، وأشار إلى إنكاره الحكم ، وابن عيينة : وروى عن عمر بن عبد العزيز الرجوع إلى ترك القضاء به ، لأنه وجد أهل الشام على خلافه ، ومنع منه ابن شبرمة ، وفى "التمهيد" تركه يحيى بن يحيى بالأندلس ، وزعم أنه لم ير الليث بن سعد يفتى به ، ولا يذهب إليه . وقوله عليه السلام : فى " الصحيحين" البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر . وكذا قوله عليه السلام : شاهداك أو يمينه . مع ظاهر القرآن يؤيد ماقلنا . ثم ذكر تقرير الآيه على ماهو المشهور ، مع بعض جده . ولا نطيل الكلام بذكره ، هذا ملخص مافى " الجوهر النقى" ص ۲٥۰ - ج ۲ .

وأم ، لأحد الأمرين فتكون مانعة الجمع ، ولم أجد عندهم لمانعة الخلو ذكراً ، أقول من عند نفس
إنها تستعمل فيه أيضاً ، وإن لم يذكروه ، فتدخل هذه الحروف بين الانفصال مطلقاً ، والسر
أن هذه الأحرف للترديد مطلقاً ، سواء كان على طريق مانعة الجمع ، أو مانعة الخلو
أو الانفصال الحقيقي ، وحينئذ لو حملنا قوله : «شاهداك ، أو يمينه» على مانعة الخلو ، دل الحدي
على الحصر بينهما ، ونفي الصورة الثالثة ، أي يكون لك شاهداك ، أو يمينه فقط ، ولايكون ا
أن تأتي بشاهد واحد ، ثم تحلف عن شاهد آخر ليقضي لك بشاهد ويمين ، والله تعالى أعلم .

ثم اعلم أن التعيين المدعي ، والمدعى عليه عسير جداً . وقد عينه صاحب "الهداية" شيئاً ،
لم يتعين كما ينبغي ، ولذا ترى الفقهاء يعينون المدعي والمدعى عليه في كل باب جزئياً جزئياً
وكذلك قد يجعلون الزوج مدعياً في ـ باب النكاح ـ وقد يعكسون فيه ، وماذلك إلا لأنهم عرف
أنه أمر عسير لايدرك إلا بالبيان والإيضاح التام ، فيذكرون الجزئيات ليحصل في الذهن شي
ولعلك فهمت الآن وجه تعرضهم إلى تعيين المدعي ، والمدعى عليه في كل باب ، ثم إن الطرفين
يكونان مدعيين ، وقد يكونان منكرين ، ولذا بوّب صاحب "الهداية" على التحالف ؛ وبالجملة
تعيين المتخاصمين من هو مدعي ، ومن هو مدعى عليه أمر مشكل ، والله تعالى أعلم بالصواب .

في العتق وفضله

قوله : [استنقذ الله بكل عضو منه عضواً منه من النار] ولذا كان بعض السلف يستحبو
أن يعتقوا الرجل عن الرجل ، والمرأة عن المرأة .

باب " أيّ الرقاب أفضل " ـ قوله : [إيمان بالله] ، وقد مرّ الحديث مراراً ، وفيه إبه
التنكير في كل موضع ، فان كان محفوظاً دل على أن في الإيمان مراتب ، وقد مرّ منا أن التنو
إذا كان في اسم العين مسنداً إليه ، لايخلو عن فائدة ، نعم هي في المسند على الأصل ، وما ذكر
في المطول أن التنوين في قولهم : زيد قائم للتبعيض ، بمعنى أن زيداً موصوف بحصة من القيام
بعيد عن الصواب ، أما أولا فلأن التعريف والتنكير إنما يدخلان في العين دون الصفة ،
كون المراد منه حصة من القيام اعتبار منطقي ، لايعتبره البلغاء ، والصواب أن التنوين فيه ع
الأصل في المسند ، وهو التنكير ، فلاتحتاج إلى نكتة خاصة .

باب " إذا أعتق عبداً بين اثنين " الخ ، واعلم أن العبد إذا كان بين شريكين ، وأعتق واح
منهما حصته ، ففيه ثلاثة مذاهب : الأول مذهب الإمام الهمام أبي حنيفة ، فانه قال : إن المعتق
إن كان معسراً ؛ فللشريك ، إما أن يستسعي العبد بقدر حصته ، ثم يعتق العبد ، أو يعتقه مجاناً ، وإ

كان موسراً فله أن يضمن شريكه ، أو يستسعى العبد ، أو يعتقه ؛ والحاصل أنه على الأول بين خيرتين ، وليس له إلى التضمين سبيل ، وأما على الثانى فله ثلاث اختيارات ، ولعلك فهمت منه أن العبد بعد ماعتق بعضه لا يبقى كذلك حتى يخلص نفسه بالاستسعاء أو غيره ، على ماعلمت من التفصيل ؛ والثانى مذهب صاحبيه ، فقالا : يتعين له الاستسعاء فى الصورة الأولى ، أى فيما إذا كان المعتق معسراً ، والتضمين فى الصورة الثانية ، أى إذا كان شريكه موسراً ، وليس له أن يستسعى العبد عند يسار شريكه ، وجوّزه إمامنا ، أما الإعتاق ، فلا كلام فيه ، فانه جائز فى كل وقت ؛ وحاصله أن الخلاف مع الصاحبين فى الصورة الثانية فقط ، فانهما قالا بالتضمين فقط ، وقلنا : إن شاء استسعى العبد ، وإن شاء ضمن شريكه ، والثالث مذهب الإمام الشافعى ، فذهب إلى التضمين عند يسار الشريك ، وأنكر الاستسعاء رأساً ، فالمعتق إذا كان معسراً ليس لشريكه شيء ، ويبقى العبد كذلك أبد الدهر ، يخدم الساكت يوماً ، ويقعد يوما مستريحاً فى نصيب شريكه ، وعتق منه ماعتق فقط . وهو معنى الاستسعاء عندهم ، هذا هو تفصيل المذهب ؛ ثم انهم اختلفوا فى تجزيء العتق ، فقال إمامنا : إنه متجزيء مطلقاً ، أى فى حال اليسار والعسار ، وقال صاحباه : إنه ليس بمتجزيء مطلقاً ، وقال الإمام الشافعى : إنه متجزيء فى صورة العسر ، وغير متجزيء فى صورة اليسار ، أما إذا لم يكن العبد مشتركا ، فالعتق غير متجزيء عنده .

ثم اعلم أن الاختلاف فى تجزيء العتق وعدمه ليس بمعنى حرية بعض العبد ، ورقية بعضه ، عند القائل بتجزيء العتق ، كإمامنا الأعظم ، فان اجتماع جمع الرقية ، والحرية فى رقبة واحدة محال ، بل بمعنى أنه بعد عتق بعضه لا يعتق شيء منه ، ويبقى كله رقيقاً ، كما كان ، ولكن يرتفع الملك عن نصيب الذى أعتقه ، ومن ذهب إلى عدم تجزيء العتق ، قال : إن العبد يعتق كله بعتق بعضه ، ومن ههنا علمت سر الخلاف بين أبى حنيفة ، وصاحبيه فى تجزيء العتق وعدمه ، وهو أنه يبنى على الاختلاف فى معنى الإعتاق ، فقال إمامنا : الإعتاق عبارة عن رفع الملك ، والملك متجزيء فى طرفيه ، فيجوز له أن يملك بعضه دون بعض ، فكذلك عند الرفع أيضاً ، وليس فى طوع المالك إلا رفع علاقة مالكيته ، وقال صاحباه : إنه عبارة عن إثبات الحرية ، ومن ضرورته عدم التجزيء مطلقاً ، لأن الحرية من الأوصاف الحكمية التى لا تتجزأ ، فاذا حلت فى البعض ثبتت فى الكل ، فيعتق العبد كله بعتق بعضه ، وأما ماذهب إليه الشافعى ، فلست أفهمه ، لأن العتق إن كان متجزيء فى ذاته ، فهو فى سائر الأحوال كذلك ، وإن لم يكن متجزئاً فهو غير متجزيء مطلقاً ، فالفرق بين العبد المشترك ، وغيره بكون العتق متجزئاً فى الأول ، دون الثانى مشكل ؛ ولعلك علمت من هذا أن المتجزيء عند إمامنا هو الإعتاق ، دون العتق ، فعبروا عنه بتجزيء العتق مساهحة . ولذا بحث فيه

ابن الهمام فى "الفتح"، وقال: ينبغى أن يكون تعبير المسألة بتجزىء الإعتاق وعدمه، لا بتجزىء العتق، فان العتق لا يتجزأ عند أحد، فان أحداً منهم لا يقول: إن العبد يبق رقيقاً فى بعضه، وحراً فى بعضه. ثم إن الشافعى تمسك من قوله ﷺ: فقد عتق منه ماعتق، وظن أن معنى قوله: فقد عتق منه ماعتق. فيبقى كذلك إلى الأبد، بعضه مملوكا، وبعضه غير مملوك، وقلنا: إن حاله فى الحالة الراهنة، ثم سبيله العتق، إما بالاستسعاء، أو الإعتاق، كما فى الحديث الآخر، والاقتصار على حديث واحد، وقطع النظر عن آخر ليس بدأب صحيح، بل ينبغى الأخذ بكل ماصح فى الباب، فاذا صح [1] الحديث فى الاستسعاء، حملنا قوله: عتق منه ماعتق على الحالة الراهنة، وكذا قوله: من أعتق نصيباً له فى مملوك، أو شركا له فى عبد، وكان له من المال مايبلغ قيمته قيمة العدل، فهو عتيق، الخ، لايدل على عتقه فى الحال، بل بمعنى أنه استحق العتق، ولما كان المذكور فى الحديث، صورة التضمين، وبعده يعتق العبد على ملك الشريك، سماه عتيقاً لذلك، فانه عتق النصف أولا قصداً. وعتق الثانى على ملكه بالتضمين، فصار العبد كله عتيقاً على ملكه، وليس فيه أنه عتق بالفعل، فافهم، ويدل عليه ماعند البخارى فى الباب التالى: من أعتق نصيباً، أو شقيصاً فى مملوك، فخلاصه عليه فى ماله، الخ. فلو كان العبد عتيقاً بالفعل ففيم يحتاج إلى خلاصه؟ فدل على أن فى عتقه ارتقاب إلى أمر يخلصه، فهو عبد فى الحال، وعتيق بمعنى استحقاق العتاقة، وعدم صلوحه لبقائه فى هذا الحال، ولم يعمل الشافعى بحديث الاستسعاء، كما أقر به الترمذى أيضاً، وتأويله بالاستخدام [2]، قلت: ويأباه ماعند البخارى ـ وإلا قوم عليه، فاستسعى به غير مشقوق عليه ـ فان الاستخدام لايحتاج إلى التقويم أصلا، وما يحتاج إليه هو الاستسعاء المعروف، وهذا الكلام مع الإمام الشافعى، أما الكلام مع صاحبيه فلا ريب أنهما أخذا بمنطوق الحديث، وعملا بكل ماورد

---

(١) قال ابن حزم: على ثبوت الاستسعاء ثلاثون صحابياً، كذا فى العينى: ص ١٧٥ ـ ج ٦، ثم نقل عنه فى: ص ١٧٨ ـ ج ٦. قال ابن حزم: هذا خبر فى غاية الصحة، فلا يجوز الخروج عن الزيادة التى فيه، ونقل عن ـ شارح العمدة ـ فى آخر البحث: الذين لم يقولوا بالاستسعاء تعللوا فى تضعيفه بتعللات على البعد، ولا يمكنهم الوفاء بمثلها فى المواضع التى يحتاجون إلى الاستدلال فيها بأحاديث، يرد عليهم بمثل تلك التعللات، اه: قلت: وقد تكلم عليه الماردينى أيضاً، وأجاد فى البحث، وكلامه على ما أرى أضبط مما ذكره الشيخ العينى، فراجعه من: ص ٢٥٨، و ص ٢٥٩ ـ ج ٢.

(٢) قال الماردينى: إن قوله عليه السلام: «استسعى العبد فى ثمن رقبته» يمنع هذا التأويل، وفى ـ شرح مسلم ـ للمأزرى وقع فى بعض الروايات الاستسعاء بالقيمة، وهذه الرواية تمنع هذا التأويل: ص ٢٥٩، وص ٢٦٠ ـ ج ٢ ملخصا من "الجوهر النقى".

في الباب ، ولا ريبة أن الظاهر يشهد لهما ، إلا أن التفقه للإمام أيضاً قوي ، فان التضمين في صورة يسار الشريك منصوص ، والإعتاق غير ممنوع بحال ، والاستسعاء من لوازم الشرع ، فاذا جاز له التضمين ، فالاستسعاء بالأولى ، فانه دونه ، وما يثبت من اللوازم الشرعية لا يقال له : إنه بالرأي ، واستدل له الطحاوي بما أخرجه عن عمر بإسناد قوي عن عبد الرحمن بن يزيد ، قال : كان لنا غلام قد شهد القادسية ، فأبلى فيها (اوسمين كارنمايان كئى) وكان بيني وبين أمي ، وبين أخي الأسود ، فأرادوا عتقه يعني (اس كار نمايان كى صله مين) فقال ـ أي عمر ـ : أعتقوا أنتم ، فاذا بلغ عبد الرحمن ، فان رغب فيما رغبتم أعتق ، وإلا ضمنكم ، اه . قال الطحاوي : فأبو حنيفة قال ، فلما كان له أن يعتق بلا بدل ، كان له أن يأخذ العبد بأداء قيمة ما بقي له فيه ، حتى يعتق بأداء ذلك إليه ، الخ ؛ ثم إن الطحاوي اختار مذهب الصاحبين ، ورآه أسعد بالحديث ، والعجب من النووي حيث قال : إن الإمام الشافعي أقرب إلى الحديث ؛ قلت : كيف ! وأنه لم يعمل بحديث الاستسعاء ، وانظر إلى إنصاف الطحاوي أنه اختار مذهب الصاحبين ، نعم ، وهو المرجو منه . فان الإمام أبا جعفر الطحاوي إمام ، وأول من أسس هذا الطريق ، أي إخراج سبيل الأحاديث المتعارضة ، حتى عده ابن الأثير في مقدمة ـ جامع الأصول ـ من المجددين ، وأما كتاب النووي ، فقد سبقه الناس بمثله ، والفصل عندي أن مذهب الصاحبين أقرب باعتبار النطق ، ومذهب الإمام أقرب بحسب التفقه ، وأما مذهب الشافعي ، فبعيد عن النطق ، وبعيد عن التفقه ، ولذا لم يختره البخاري ، ووافق الإمام الأعظم .

قوله : [فان كان موسراً قوم عليه ، ثم يعتق] الخ ، وفيه إيماء إلى مذهب الحنفية ، لأنه قال : ثم يعتق ، فأتى بحرف التراخي ، ليدل على أن في عتقه بتمامه تأخيراً ، وتراخ ، ولم يعتق كله بالفعل ، ويؤيده ما في الرواية الآتية : من أعتق شركا له في مملوك ، فعليه عتقه كله إن كان له مال يبلغ ثمنه ، اه . فانه أيضاً يدل على أنه معتق البعض في الحال ، نعم سيعتق عليه كله إن كان له مال .

قوله : [فان لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل على المعتق ، فأعتق منه ما عتق] اه . واعلم أن قوله : " يقوم عليه " الخ ، صفة لمال ؛ وجزاء الشرط : فأعتق منه ما عتق ، والمعنى أنه إن لم يكن له مال كذلك ، فلا يكون له التضمين ، بل يعتق منه ما عتق ، وعليه خلاصه في الباقي ، كما هو مذهب الحنفية ، أو عتق منه عتق فحسب ، كما هو مذهب الشافعي ، ولو جعلت قوله : " يقوم عليه " جزاء للشرط ينقلب المراد ، ويدل على التقويم والتضمين ، عند عدم المال ، وليس بمراد ، فاعلمه ، وراجع الهامش .

باب " إذا أعتق عبداً وليس له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه ، على نحو الكتابة "قال مولانا شيخ الهند : إن هذه الترجمة دليل على أن البخارى وافق الإمام الأعظم ، لأنه وضع لفظ : " على نحو الكتابة " وهذا هو دعامة مذهب الحنفية ، لأنهم اختلفوا فى صفة العبد حال الاستسعاء ، فقال إمامنا : إنه فى حكم المكاتب ، فركب المصنف هذه الترجمة من جمله الحديث ، وتفقه الإمام ، والمسألة وإن مرت من قبل ، لكن الظاهر أنه لم يرد التقوية ، إلا هٰهنا ، فوضع لفظ " على نحو الكتابة " مع جملة الحديث ، وهذا اللفظ قاله الإمام أبو حنيفة ، وإبراهيم النخعى ، فيتبادر منه أنه اختار مذهبنا أيضاً ؛ فالعجب أن البخارى وافق الإمام فى تلك المسألة ، وخالفه صاحباه ·

باب " الخطأ ، والنسيان فى العتاقة " الخ ، الخطأ أن يسبق على لسانه شيء من غير قصد منه ، نحو أراد أن يقول : سبحان الله ، فجرى على لسانه : أنت حر ، وصورة النسيان ، نحو إن قال : والله لا أطلق امرأتى ، ثم نسى أنه حلف به ، فقال : امرأتى طالق ، كذا ذكره فى " البحر " ، وإلا فتصوير النسيان مشكل هٰهنا ، ثم إنك قد علمت فيما مر مراراً ، أن الجهل ، والنسيان ، والخطأ عذر فى فقه الأئمة فى كثير من المسائل ، واعتبره البخارى أزيد منهم ، ولم يعتبرها الحنفية إلا أقل قليل ، ولو وسع فيها الحنفية أيضاً لكان أحسن . وهو الذى يستفاد من نسق الشرع ، فان سطحه أوسع ، وفقه الحنفية أضيق ، نعم ماوسع به الإمام البخارى ليس بجيد أيضاً .

قوله : [ولا عتاقة إلا لوجه الله] لعله تعريض إلى الحنفية ، فانهم قالوا : إن قال : أنت حر للشيطان عتق عبده ، قلت : إن أراد به أن العبد لا يعتق إلا أن يعتقه لوجه الله ، فليس بصحيح ، وإن أراد أنه أعتقه لغير الله ، فانه لم يفعل فعل الإسلام ، فنحن لا ننكره أيضاً ، بل نقول : إنه إن نوى بذلك العبادة ، كفر أيضاً ، فأى وزر يريد فوقه ؟ ! ولم يحسن الشيخ محى الدين النووى فى نقل مذهب الحنفية ، حيث يتبادر منه أن الحنفية لا يبالون به ، ويرونه كعامة صيغ العتق ، مع أنك علمت أنه كفر عندنا ، أما تمسكه بقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات » ، ولا نية للناسى ، والمخطىء ، فينبغى أن لا تعتبر تصرفاته ، فهو كما ترى ، وقد مرّ عليه البحث منى مبسوطاً : أن الحديث لم يرد فى صحة الأعمال ، وفسادها أصلا ، وإنما ورد فى بركة الأعمال ، ونمائها ، فكون النية شرطاً للصحة خارج عن مفهوم الحديث ، وإذن التمسك به غير تام .

قوله : [ﷺ : « إن الله تجاوز عن أمتى ماوسوست به صدرها مالم تعمل أو تتكلم »] وقد مر عليه الطحاوى فى " مشكله " عنى نظيره ، واختار فيه النصب ، ولم يجعل النفس فاعلا ،

فيكون هٰهنا أيضاً النصب وترجمته (جواپنى سينون مين وسوسه دالين) [1] واعلم أنه قد سبق إلى بعض الأذهان أن العزم[2] على المعصية أيضاً عفو، كسائر مراتب الوساوس، نظراً إلى ظاهر هذا

(١) في "المعتصر" وذكر من طرق، وأنفسها بالنصب على معنى حدثتها به من غير اختيارها إياه، ولا اجتلابها له منها، ومما يدل عليه أيضاً ماروى أن الصحابة قالوا: يارسول الله إن أحدنا يحدث نفسه بالشيء، لأن يكون حممة، أحب إليه من أن يتكلم به، فقال: الحمد لله الذي لم يقدره منكم إلا على الوسوسة، قالوا: وإن كان قد قيل فيه: إن أحدنا يحدث نفسه، أوأنا نحدث أنفسنا، كان جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم هو المعتمد عليه، وإليه قصدنا، وهو ماذكره عنه ابن مسعود، ذلك صريح الإيمان، وفي الحديث دليل على صحة النصب، وهو قوله: تجاوز اللهُ، والتجاوز لايكون إلا عما لو لم يتجاوز عنه، لعوقبوا عليه، وذلك مما يعقل أنه لا يكون من الخواطر المعفو عنها، بل إنه من الأشياء المجتلبة بالهم بها، فالوجه أنه على مايهم به العبد من المعاصي ليعملها، فتجاوز الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ذلك، فلم يؤاخذهم به، ولم يعاقبهم عليه، ومن ذلك ماروى مرفوعا: قال الله عز وجل: إذا همّ عبدي بحسنة، الحديث، فانتفى ماقال أهل اللغة: أنفسها ـ بالرفع ـ اه مختصراً: ص ٤١٠.

(٢) قال الشيخ بدر الدين العيني ص ٢٤٧ ـ ج ١: والذي عليه الجمهور أن من نوى المعصية، وأصرّ عليها يكون آثما، وإن لم يعملها، ولم يتكلم بها، قلت: التحقيق فيه أن من عزم على المعصية بقلبه، ووطن نفسه عليها، أثم في اعتقاده، وعزمه، ولهذا جاء بلفظ: الحرص فيه ـ أي في حديث التقاتل أنه كان حريصاً على قتل صاحبه ـ، ويحمل ماوقع من نحو قوله عليه السلام: إن الله تجاوز لأمتي، الخ. وفي الحديث الآخر: إذا همّ عبدي بسيئة، فلا تكتبوها عليه، أن ذلك فيما إذا لم يوطن نفسه عليها، وإنما مر ذلك بفكره من غير استقرار، ويسمى هذا هما، وإن عزم تكتب سيئة، فاذا عملها كتبت معصية ثانية، انتهى مختصراً، بتغيير. قلت: وأوضح منه ماقال صاحب "المدارك": لاتدخل الوساوس، وحديث النفس فيما يخفيه الإنسان، لأن ذلك مما ليس في وسعه الخلو منه، لكن مااعتقده، وعزم عليه؛ والحاصل أن عزم الكفر كفر، وخطرة الذنوب من غير عزم معفوة، وعزم الذنوب إذا ندم عليه، ورجع عنه، واستغفر منه، مغفور، فأما إذا هم بسيئة، وهو ثابت على ذلك، إلا أنه منع عنه بمانع ليس باختياره، فانه لا يعاقب على ذلك عقوبة فعله، أي بالعزم على الزنا، لايعاقب عقوبة الزنا، وهل يعاقب عقوبة عزم الزنا؟ قيل: لا، لقوله عليه الصلاة والسلام: إن الله عفا عن أمتي ماحدثت به أنفسها، مالم تعمل، أوتتكلم به، والجمهور على أن الحديث في الخطرة، دون العزم، وأن المؤاخذة في العزم ثابتة، وإليه مال الشيخ أبو منصور، وشمس الأئمة الحلواني، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة﴾ الآية، وعن عائشة: ماهم العبد بالمعصية من غير عمل يعاقب على ذلك بما يلحقه من الهم والحزن في الدنيا، اه: ص ١١١ ـ ج ١، من أواخر سورة "البقرة".

الحديث ، لأنه ورد فى صدره ذكر الوساوس ، ثم بلغ إلى عمل الجوارح بالطفرة ، وترك العزم من البين ، فتردد فيه النظر ، أنه داخل تحت حكم الغاية ، أو المغيا ، فذهب بعضهم إلى أنه عفو ، وتوهم أنه داخل فى حكم المغيا ، وهذا باطل قطعاً ، كيف ! وإنه إذا لم يذكر له حكم فى الحديث نصاً ، فما الدليل على أنه داخل تحت حكم المغيا ، لم لايجوز أن يكون داخلا فى حكم الغاية ، ويكون المعنى مالم يعمل أو يتكلم أو يعزم ، وإنما يحدث الإشكال فى مثل هذه المواضع ، لأن الحديث قد لايكون حاوياً على جميع الشقوق ، فيأتى واحد منهم ، وتعتريه عجلة ، فيزعمه حاوياً على جميعها ، ثم يستنبط منه حكما للشق المسكوت عنه أيضاً حسب زعمه ، فيقع فى مناقضة من التواتر من فعله ، وهذا ظلم وتعسف ، فان منشأه ليس إلا ظنه الفاسد ، أو العجلة التى أخذته ، كما رأيت فى الحديث المذكور ، أنه لم يتعرض إلى العزم ، وإنما بيّن حكم سائر الوساوس ، فكبر على بعضهم أن لا يكون له فى الحديث حكم ، فجعله حاويا على جميع الشقوق ، ثم أخذ منه حكم العزم أيضاً ، لكونه من متناولات الحديث على ظنه ، فحكم عليه بكونه عفواً ، مع أن المعروف عند الشرع خلافه ، وجماهير العلماء قد ذهبوا إلى المؤاخذة عليه أيضاً ، ثم المشهور فى شرح الحديث أن الوساوس لاتخلو إما أن تقع فيما يكون من جنس الأقوال ، أو الأفعال ، فان كانت من النحو الأول ، فانها لاتؤخذ بها حتى تتكلم ، وإن كانت من الثانى فأيضاً كذلك ، إلا إذا عمل بها ، وحينئذ لاتكتب لكل نوع منهما إلا معصية واحدة . وقد كان خطر ببالى شرح آخر ، فعرضته على مولانا شيخ الهند ، وهو أن ما كان من قبيل الوساوس إذا بلغ إلى حد العمل ، فعمل به ، ثم تكلم ، فانه اقترف معصيتين : معصية للعمل ، ومعصية أخرى للتكلم بها ، وهذه مغايرة للأولى ، وذلك لأن الله تعالى قد أمره بسترها . فان الله تعالى لايحب الجهر بالسوء ، إلا من ظلم ، فلما افتات عليه ، وجهر بها ، استحق أن تكتب له معصيتان ، وحينئذ مراد الحديث أن الوساوس معفوعنها ، إلا إذا عمل بها ، فانها تكتب له معصية ، فان تكلم بها تكتب له معصية أخرى ، لكونها أحرى بالتستر ، فهذا تجاسر منه ، ووقاحة بينة ، فما أليق بأن تكتب له معصيتان : معصية للعمل ، ومعصية للتكلم ؛ وعلى هذا التقرير تتعلق معصيتان على ارتكاب أمر واحد ، الأولى لاقترافه سيئة ، ومعصية أخرى للتكلم ؛ ولعلك علمت الآن الفرق بين الشرحين ، وأن الحديث ساكت عن حكم العزم ، لا أنه معفو عنه ، كما زعم .

هذا ماسمعت فى العزم الذى هو من مبادىء أفعال الجوارح ، وأما العزم الذى لا يتعلق بأفعال الجوارح ، بل هى من معاصى القلب ، كالعزم على الأخلاق الفاسدة ، نحو الحقد ، والكبر ، فتؤاخذ عليها أيضاً ، إلا أنها ليست مذكورة فى هذا السياق ، ولم يتعرض إليها الحديث أصلا ، وإنما

الحديث فى الوساوس التى تقع مبادىء لأفعال الجوارح ، كالزنا ، والسرقة فانهما من أفعال الجوارح قطعاً ، وهذه الوساوس من مبادئها . ألا ترى أن الإنسان إذا تمنى فاحشة تتحدث بها نفسه أولا ، وقد تخطر بباله . وأخرى تهجس فى نفسه هجساً ، وقد يعزم عليها ، ثم إن غلبت عليه الشقوة ، وسبق القدر فقد يقترفها أيضاً . والعياذ بالله ، فهذه الوساوس هى التى ورد فيها الحديث ، أما العزم على معاصى القلب نحو الأحقاد والضغائن ، والشكوك فى أصل الدين ، فهذه الأفعال كلها ليست من الجوارح ، بل أفعال القلب ، فلم يرد فيها الحديث رأساً ، نعم . ومن الأشياء ما تكون من أفعال الجوارح أولا ، ثم تصير آخراً من أفعال القلب ، كالانتقام لمظلمة . فان الإنسان يجتهد فيه مهما أمكن ، فاذا عجز عنه القلب حقداً فهى أيضاً داخلة فى الأفعال القلبية آخراً . ومن ههنا علمت السر فى عدم تعرض الحديث لهذا النحو من العزم ، وهو أن الحديث إنما ورد فى مبادىء أفعال الجوارح فقط ، أما العزم على الأفعال القلبية ، كالأخلاق الفاسدة . فليست من مبادىء أفعال الجوارح ، كما علمت ، بمعنى أنها لاتقع فى مبادئها ، فانها تقتصر على الباطن فقط ، بخلاف النحو الأول ، فانها تنبعث من الباطن ، وتتقوى شيئاً فشيئاً حتى تسخر الظاهر أيضاً . فيتابعها تارة ، ويركب تلك المعصية ؛ والحاصل أن الحديث ورد فى الوساوس التى تكون مبادىء لأفعال الجوارح ، وسكت عن حكم العزم عليها ، وأما حكم سائر العزم ، مما لا تعلق لها بتلك الأفعال ، فهى خارجة عن سياق الحديث ، ثم نلقى عليك شيئاً لتفصيل المسألة ، وهو أن مراتب القصد خمس ، ضبطها بعضهم فى هذين البيتين :

مراتب القصد خمس : هاجس ذكروا ، * فخاطر ، فحديث النفس ؛ فاستمعا .
يليه هم ، فعزم ، كلها رفعت ، * سوى الأخير ، ففيه الأخذ قد وقعا

فالخاطر اسم لما يخطر ببالك ، ولايكون له استقرار فى الباطن ، فان استقر شيئاً يقال له : الهاجس ، وإن استقر ولم يخرج ، ولكن لم يترجح أحد جانبى الفعل ، أو الترك عندك ، يقال له : حديث النفس ، فان ترجح ، وترددت فيه النفس ، فهمٌ ، وإن أجمعت عليه ، فعزمٌ ، ثم إن الثلاثة الأول عفو فى طرفى الطاعة والمعصية ، فلا ثواب عليها ، ولا عقاب ، أما الهم فهو عفو فى جانب المعصية ، ومعتبر فى جهة الطاعة ، بقى العزم ، فانه معتبر فى الجهتين . ومن ظن أنه عفو لهذا الحديث فقد غلط . لاأقول : إن العزم على المعصية ، كالعمل بها بعينه . بل هو دونه ، فثواب العزم على الطاعة أدون من ثواب العمل بالطاعة ، وكذا عقاب العزم على المعصية ، أخف من العمل بالمعصية ، ثم العزم إن بلغ إلى حد العمل حتى عمل بموجبه ، فان كان على الطاعة تكتب له عشر حسنات . وإن كان على المعصية لاتكتب له إلا سيئة ، وإن لم يبلغ إلى حد العمل ، فان كان على الطاعة

تكتب له طاعة واحدة ، وإن كان على المعصية تكتب له معصية العزم لاغير ، فان كف عنها خوفا من ربه تمحى عنه معصية العزم ، وتكتب حسنة مكانها ، كما يعلم مما أخرجه مسلم : ص ٧٨ ، عن أبي هريرة مرفوعا : قال الله تعالى : إذا تحدث عبدى بأن يعمل حسنة ، فأنا أكتبها له حسنة ، مالم يعمل ، فاذا عملها ، فأنا أكتبها بعشرة أمثالها ، إلى أن قال فى السيئة : وإن تركها ، فاكتبوها له حسنة ، إنما تركها من جرائى ، اه ـ أى من أجلى ـ ، والمراد من الترك تركه [1] باختياره ؛ وحاصله أنه إذا منعته عن ارتكاب السيئة عظمة ربه ، وخشيته ، تمحى عنه معصية العزم ، وتكتب له حسنة أخرى ، ويعد ذلك توبة ، وأما إذا تركها لموانع سماوية ، فلم يذكر أمره فى الحديث ، ويستفاد مما عند مسلم أنه لاتمحى عنه سيئة العزم ، وتبقى مكتوبة عليه ، كما كانت ، فان الوعد إنما هو على تقدير تركه من أجل عظمة الرب ، أما تركه لعجزه ، فلا يوجب أجراً ، ولا مغفرة ، فيبقى عليه إثم العزم على المعصية ، ثم لايخفى عليك أن المراد بحديث النفس ـ فى حديث مسلم ـ هو مرتبة الهم ، لما علمت أن مرتبة حديث النفس غير معتبرة فى جانبى الطاعة والمعصية ، وإطلاق إحدى المراتب على الأخرى معروف ، والتوسع فى اللغة معلوم ، والله تعالى أعلم .

قوله : [« فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله »] الخ ، قد سبق الكلام فى مزايا الحديث فى أول الكتاب ، وقد نبهت هناك أنى لاأدرى ما السر فى حذف المصنف هذه القطعة من الحديث ؛ واعلم أن فى إسناده علقمة بن وقاص ، كما ترى ، وقد سها فيه الشيخ علاء الدين ، حيث قال : إنه علقمة ابن قيس ، وهذا كما وقع السهو من الحافظ فى قصة رجم اليهودى ، أنها فى السنة التاسعة ، والصواب أنها فى الرابعة ، كما عند القسطلانى ، وكذا الصحابى فيها عبد الله بن أبى أوفى ، وجعله عبد الله بن عباس ، وهذا أيضاً ليس بصحيح ، ويقضى العجب من مثل الحافظ أنه كيف ركب الأغلاط التى فى فن الحديث ، مع كونه أحفظ أهل عصره فى الحديث والرجال ، والرجل إذا أتى بالأغلاط فى فنه عيّر عليه ، أما إذا لم تكن من فنه فلاعار عليه ، كما فى تدريب الراوى فى حق أبى بكر بن شيبة ، وعثمان بن أبى شيبة ، أنهما لم تكن لهما مزاولة كثيرة بالقرآن ، فقرأ مرة فى المجلس ـ سورة الفيل ـ فتلفظ بحرف الاستفهام ، وحرف الجحد ، كالمقطعات هكذا : ألف لام ميم تركيف ، فقيل له ، فأجابه : إنى لا أقرأ قراءة عاصم !! وهكذا ابن الشاهين ، فانه لم يكن يعلم الفقه أصلا .

---

(١) قال الخطابى : محل كتابة الحسنات على الترك أن يكون التارك قد قدر على الفعل ، ثم تركه ، لأن الإنسان لايسمى تاركا إلا مع القدرة ، ويدخل فيه من حال بينه وبين حرصه على الفعل مانع ، كأن يمشى إلى امرأة ليزنى بها مثلا ، فيجد الباب مغلقاً ، ويتعسر فتحه ، ومن تمكن من الزنا مثلا ، فلم ينتشر ، أو طرقه ما يخاف من أذاه عاجلا ، اه .

باب " إذا قال لعبده : هو لله " الخ ، عن أبي هريرة ، أنه لما أقبل يريد الإسلام ، الخ ، واعلم أن أبا هريرة ، قدم السنة السابعة ، وكان شريكا فى غزوة خيبر ، كما هو عند الطحاوى ، وعندى رواية أخرى ، تدل على أنه جاء مرة من قبل أيضاً ، وقد ثبت مجيئه إلى المدينة مرة أخرى ، ولو ثبتت تلك الرواية لنفعتنا فى التفصى عن قوله : بينا أنا أصلى فى حديث ذى اليدين ، كما مر .

قوله : [على أنها من دارة الكفر نجت] ، " على " ههنا بمعنى - مع - وبحث فيه ابن هشام فى " المغنى " ، ولم يجد لها شاهداً ، ولو كان هذا البيت فى نظره لكفاه شاهداً .

باب " أم الولد " - قوله : [أن تلد الأمة ربتها] ، واستدل منه بعضهم على جواز بيع أم الولد ، والآخرون على عدمه[1] ، كما فصله النووى فى - شرح مسلم - ، والكل فى غير موضعه ، فان الحديث مسوق لبيان انقلاب الأمور فى إبان الساعة ، ولا مساس له بهذه المسائل ، ونقل الحافظ ههنا كلاما من نسخة الصغانى ، مع عبارة الكرمانى ، ومافهمت مراده ، ولعله لم يتحصل مراده عند الحافظ أيضاً ، ولذا اكتفى بنقل عبارة الكرمانى ، وسكت عليه ، والذى يترشح منه أن بيع أم الولد جائز عند المصنف ، كبيع المدبر عند الشافعى ، قلت : أما بيع أم الولد ، فلم يذهب إليه أحد من الفقهاء الأربعة ، واختاره الظاهرى ، وفى - طبقات الشافعية - أنه جرت محاورة بين الهندوانى ، والظاهرى فى مسألة بيع أم الولد ، فحج الهندوانى الظاهرى ، وهذه المسألة ليست من المسائل المجتهد فيها عندنا ، حتى لو قضى بها القاضى أيضاً لم تنفذ ، بخلاف المدبر . ولنا ماعند محمد فى " موطئه " ص٢٦٥ عن عمر : أيما وليدة ولدت من سيدها ، فانه لا يبيعها ، ولا يهبها ، ولا يورثها ، وهو يستمتع منها ، فاذا مات فهى حرة ، ثم إن الصغانى هذا هو الحافظ شمس الدين الصغانى ، من علماء المائة السابعة ، سافر من صغان - قرية - ونزل بلاهور ، ثم رحل إلى اليمن ، وهو إمام اللغة ، حنفى المذهب ، وصنف " المحكم - والعباب " . و - القاموس - مأخوذ من هذين الكتابين .

قوله : [هو لك ياعبد بن زمعة] الخ ، وقد مر الكلام فيه - فى أول البيوع - مستوفى ، ولعل

---

(١) قال الشيخ بدر الدين العينى : إن الثابت عن عمر عدم جواز بيعها ، وروى مثل ذلك عن عثمان ، وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول أكثر التابعين ، منهم : الحسن ، وعطاء ، ومجاهد ، وسالم ، وابن شهاب ، وإبراهيم ؛ وإلى ذلك ذهب مالك ، والثورى ، والأوزاعى ، والليث ، وأبو حنيفة . والشافعى فى أكثر كتبه ؛ وقد أجاز بيعها فى بعض كتبه ؛ وقال المزنى : قطع فى أربعة عشر موضعاً من كتبه بأن لاتباع ، وهو الصحيح من مذهبه ، وعليه جمهور أصحابه ، وهو قول أبى يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والحسن بن صالح ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبى عبيد ، وأبى ثور ، اه ، ص ٣١٧ - ج ٦ .

لبخاری تمسك به على جواز البيع ، بأن تلك الوليدة كانت أم ولد ، ولما بقيت فى بيت مولاها بعد وفاتها أيضاً ، دل على عدم عتقها . وبقائها على الرقية ، كما كانت ، فيجوز بيعها لامحالة ؛ قلت : وقد مرّ منى أنها كانت زانية ، فلا تكون أم ولد قطعاً ، لتوقفه على التحصين عندهم ، ولم يوجد ، وحينئذ لا يتم مارامه المصنف .

باب " بيع المدبر " قد مرّ الكلام فيه ، وأن تراجم المصنف فى هذا الباب متهافتة ، والذى يلوح منها أنه اختار مذهب الشافعى - قوله : [عام أول] ، من إضافة الموصوف إلى الصفة . وأصله العام الأول .

باب " بيع الولاء وهبته " وهذه من الحقوق اللازمة ، الغير القابلة للانتقال . وصرح محمد فى "موطئه" ص ٢٦٤ بعدم جواز بيعهما ، وفيه حديث نقله فى شرح السراجى ، وفيه كلام قال مغلطاى : إن الحديث المذكور مسلسل بالأئمة . فرواه أحمد عن الشافعى عن محمد عن أبى حنيفة ، وكذا رواه الشافعى عن مالك أيضاً ، فاحفظه .

باب " إذا أثر أخو الرجل أو عمه ، هل يفادى إذا كان مشركا " ولعل ترجمته ناظرة إلى ماقاله الحنفية : إن الرجل إذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ، ولم يخصوه بقرابة الولاء ، وغرضه أن النبى ﷺ ملك عباساً ، ثم لم يعتق عليه ؛ قلت : وأين الملك فيه قبل التقسيم ، وليس هناك إلا حق الملك ، والحرية تعقب الملك نفسه ، دون حقه أما المفادات كما فى الحديث ، فجائزة عندنا أيضاً ، كما فى " الدر المختار " .

باب "عتق المشرك" من باب إضافة المصدر إلى فاعله .

باب "من ملك من العرب رقيقاً " الخ ، ولا استرقاق عندنا فى بالغيهم ، غير النسوان ، والذرية ، وهى المسألة فى المرتد ، والاختيارات المذكورة فى الفقه فى غير مشركى العرب .

قوله : [﴿ ومن رزقناه منا رزقا حسناً ﴾] الخ ، أى جعلناه مولى أعلى ؛ قلت : ولا تمسك له فى الآية ، إلا أن ينتفع من إطلاق قوله تعالى : ﴿عبداً مملوكاً﴾ فيدل على أنه لافرق بين العجم ، والعرب فى الاسترقاق ، وهو مذهب الشافعى ، وغيره ، وهو الذى نسبه المحشى إلى الكوفيين ، ولعله سهو من الكاتب ، فان مذهبهم عدم الاسترقاق فى العرب ، ولنا ماعن عمر ، كما فى الهامش ، فراجعه . وأبسط منه عند الدارمى ، فراجع لفظه ، فانه أنفع ، وقد تتبعت لذلك غزوات[1]

(١) قلت : وقد أشار إليه الرازى فى أحكام القرآن ، فقال : إن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث

النبي ﷺ لينكشف الحال ، أنه ماذا عامل مع بالغي العرب؟ فلم أجد فيها شيئاً فاصلا ، نعم وجدت في الصحابة أنهم كان لهم عبيد بالغون من العرب ، ولكنه ليس بفاصل أيضاً ، لأنه لايدرى أنهم استرقوهم صبياناً ، أو كانوا بالغين حين استرقوا . ولا نزاع في الأول ، والثاني غير متعين ، فبقي الأمر في الإبهام ، أما إطلاق السبي على غنيمة هوازن . فليس فيه أيضاً ماينفصل به المرام ، لأنها كانت من جنس الأموال والنسوان ، وأما رجالهم ، فلم[1] يسترقوا ، كما في "شرح المواهب" ؛

سرية ، قال : إذا لقيتم عدوكم من المشركين ، فادعوهم إلى شهادة أن لاإلـٰه إلاالله ، وأن محمداً رسول الله ، فان أبوا فادعوهم إلى إعطاء الجزية ، وذلك عام في سائر المشركين ، وخصصنا منهم مشركي العرب بالآية ، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم فيهم ، فدل على أنه لم يثبت عنده من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، استرقاق رجال العرب .

وقال أبوعبيد في كتاب "الأموال" ص ۱۳۳ : فهذه أحكام الأسرى : المن ، والفداء ، والقتل ، وكانت هذه في العرب خاصة ، لأنه لارق على رجالهم ، وبذلك فهمت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه لم يسترق أحداً من ذكورهم ، وكذلك حكم عمر فيهم أيضاً ، ثم روى عن الشعبي ، قال : لما قام عمر ، قال : ليس على عربي ملك ، الخ ، وراجع تفصيله منه .

(۱) قلت : ويستأنس له مما أخرجه الحافظ عن مغازي موسى بن عقبة ، قالوا : يارسول الله ، إن فيمن أصبتم الأمهات والأخوات والعمات والخالات ، وهن مخازي الأقوام ، وفي رواية ابن إسحاق : قام خطيبهم زهير بن صرد ، فقال : يارسول الله ، إن اللواتي في الحظائر من السبايا ، خالاتك وعماتك ، وحواضنك اللاتي كن يكفلنك ، وأنت خير مكفول ، ثم أنشد هذه الأبيات المشهورة ، أولها :

أمنن علينا رسـول الله في كرم فانك المرء نرجوه وندخر

ويقول فيها :

أمنن على نسوة قد كنت ترضعها ◦ إذ فوك تملؤه من مخضها الدرر [اه: ص ۲٤-ج ۸]

ولا بأس أن نتحفك ببعض أبياته الأخرى ، ذكرها ابن العربي في شرحه :

أمنن علينا رسـول الله في دعة ، فانك المرء نرجوه وننتظر ،
أمنن على بيضـة قد عاقها قدر ، مفرق شملها في دهرها غير ،
أبقت لها الحرب هتاناً على حزن ، على قلوبهم الغماء والغمر ،
إن لم تداركهم نعمى تنشرها ، يا أرجح الناس حلماً حين يختبر ،
أمنن على نسوة قد كنت ترضعها ، إذ فوك مملوءة من مخضها الدرر ،
إذ أنت طفلا صغيراً كنت ترضعها ، وأن ريك ما تأتي وما تذر .

وبالجملة لم أجد غزوة من الغزوات يثبت فيها استرقاق رجال العرب، ولو ثبت لكان فاصلا في الباب.

قوله: [قال عباس للنبي ﷺ] قلت: وفيه ذكر الأسر والقيد، والكلام في الاسترقاق دون الأسر.

قوله: [فقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم] الخ؛ قلت: وفيه مايدل على خلاف مارامه المصنف، فان فيه قتل المقاتلين مكان الاسترقاق، نعم فيه استرقاق الذرية، ولا خلاف فيه.

قوله: [وكانت سبية منهم - بني تميم - عند عائشة، فقال: أعتقيها، فانها من ولد إسماعيل] فيه دليل على كون بني تميم من ولد إسماعيل، وجملة الكلام أن البخاري إن ادعى استرقاق العرب في الجملة، أي بعد وقوع السبي عليهم، فهذا مسلم، فانه يجوز في صبيانهم، ونسوانهم، وإن ادعى الإطلاق والكلية، فلا نسلمه.

باب "قول النبي ﷺ: «العبيد إخوانكم، فأطعموهم مما تأكلون»" وهذه ديانة لاقضاء.

قوله: [وعليه حلة] الخ، وغلط فيه الراوي، فإنه لم تكن حلة على واحد منهما، إنما قيل له، أن يجعلها حلة، باستبدال الرداء، أو الإزار.

قوله: [والذي نفسي بيده] الخ، هذا من قول أبي هريرة.

لاتجعلنا، كمن شالت نعامته، ✽ واستبق منا، فإنا معشر زهر،
إنا لنشكر للنعمى، وقد كفرت، ✽ وعندنا بعد هذا اليوم مدخر،
فالبس العفو من قد كنت ترضعه(*) ✽ من أمهاتك، إن العفو يشتهر،
إنا نؤمل عفواً منك نسأله، ✽ هدى البرية أن تعفو وتنتصر،
فاعفو عفا الله عما أنت واهبه ✽ يوم القيامة إذ يهوى لك الظفر،

اه: ص٩٩، وص ١٠٠ من المجلد الخامس؛ وبالجملة: لم نجد في هذه الروايات تعرضاً إلى حال الرجال، نعم في كتاب "الأموال" لأبي عبيد، قال: أخبرني سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ستة آلاف من سبي هوازن، من النساء، والصبيان، والرجال إلى هوازن حين أسلموا، اه: ص ١١٧.

ثم إن الشيخ حقق فيما يأتي أن هذا الرد كان إعتاقا، وحينئذ تسقط تراجم المصنف في هبة المشاع؛ قلت: وهو الذي ذهب إليه ابن العربي، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم - بعد ماسمع الأبيات -: أما ماكان لي، ولبني عبد المطلب فهو لكم، وقالت الأنصار: ما كان لنا فلله ولرسوله، فردت الأنصار ماكان في أيديها من الذراري، والأموال، واستنقذنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا عتق منه صلى الله عليه وسلم لمن لم يرضعه في حرمة من أرضعه.

(*) والظاهر ترضعها، أو يكون باعتبار اللفظ

باب "كراهية التطاول على الرقيق" - قوله : [﴿ والصالحين من عبادكم وإمائكم ﴾] الخ ،
واعلم أن الحديث ينهى أن يقول أحدكم : عبدى ، وأمتى ، وسيدى ، و سيدتى ؛ والقرآن يطلقه ، حيث قال : ﴿ والصالحين من عبادكم وإمائكم ﴾ فكيف التوفيق ؟ قلت : وقد مر أنه من باب تهذيب الآداب ، والألفاظ ، كالنهى أن يقول : ﴿ راعنا ﴾ وفى مثله تراعى الأحوال ، فاذا أوهم خلاف المراد حجر عنه ، وإلا لا ، ثم أقول [1]: إن مثار النهى فى إطلاق لفظ عبدى ، وأمتى أمران : كون هذه الألفاظ مما يشعر بتكبر المتكلم فى نفسه ، الثانى : انتقال الذهن إلى الله تعالى . فاذا كان إطلاقه من ثالث انتفى الأمران ، ويجوز إطلاقه . كما يقال : عبد زيد ، وعبد عمرو ، فان التكبر فى إضافة المتكلم إلى نفسه ، بأن يقول : عبدى ، أما إذا قاله ثالث ، فلا شائبة فيه للتكبر ، وكذا لاينتقل فيه الذهن إلى الله تعالى ، وحينئذ لاإشكال فى قوله تعالى : ﴿ والصالحين من عبادكم وإمائكم ﴾ فانه إطلاق من الله سبحانه ، وكذا فى قوله : ﴿ وألفيا سيدها لدى الباب ﴾ أما قوله تعالى : ﴿ اذكرنى عند ربك ﴾ فهو إطلاق ، وإضافة إلى المالك الغائب عن المجلس ، أو مماشاة مع عامة الناس فى محاوراتهم ، وإنما يوهم التكبر إذا كان مصداقه موجوداً ، ولذا نهى فى الحديث الآتى أن يقول : أطعم ربك ، ووضىء ربك ، واسق ربك . لأنه إطلاق المولى بحضور مملوكه ، فيوهم التكبر ، قلت : هو على حد قولهم : أمير المؤمنين يأمرك بكذا ، مشيراً إلى نفسه ، وفيه استكبار أشد الاستكبار . فاذا استعمله ثالث ، فلا بأس به ، لانتفاء العلة ، فنلخص مما قلنا : أن مثار النهى إما التكبر ، وهو فى الحضور دون الغيبة ، أو إطلاقه بنفسه ، لامن ثالث ، أو توهم انتقال الذهن إلى الله تعالى ، فحيث لايوجد واحد منهما ، يحل الإطلاق لامحالة .

---

(١) قال فى "المعتصر" ص ٤٠٧ : فى وجه الجمع بين حديث النهى ، وبين قوله تعالى : ﴿ وأنكحوا الأيامى منكم ﴾ الخ : إن المنهى إنما هو إضافة ملاكهم إلى أنفسهم ، بأنهم عبيدهم ، لأن فيه استكبارهم عليه ، وما فى القرآن فانما هو باضافة غيرهم إليهم ، وروى أبو هريرة - أراه مرفوعاً - : لايقولن أحدكم ربى ، لمالكه ، وليقل : سيدى . لايخالف هذا قوله تعالى : ﴿ أما أحدكما فيسقى ربه خمراً ﴾ يعنى ملكه الذى هو رئيس عليه ، لأن يوسف عليه الصلاة والسلام إنما خاطبه على ماعند المخاطب ، لأنه كان يسميه رباً ، لاأنه عند يوسف عليه الصلاة والسلام كذلك ، مثل قول موسى عليه السلام للسامرى ﴿ وانظر إلى إلهك ﴾ فخاطبه على ما كان عنده ، لاعلى ماهو عند موسى ، وليس للمملوك أن يجعل مالكه رباً ، وجاز ذلك فى البهائم ، والأمتعة ، كما ورد فى حديث - ضالة الإبل - : «دعها حتى يلقاها ربها» ، وقيل : إنما نهى المملوك من بنى آدم عن هذا القول ، لأنهم دخلوا فى عموم : ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم ﴾ إلى قوله : ﴿ ألست بربكم ؟ قالوا بلى ﴾ ، فكان المملوك ممن أخذ عليه الميثاق فى ذلك ، بخلاف البهائم .

قوله : [إذا زنت الأمة فاجلدوها] وهذا موكول عندنا إلى الإمام ، ومعنى الأمر ، أن لا يمتنع عن إقامة الحد عليها ، وقد نبهناك فيما مر أن الشيء قد يكون داخلا تحت ولايتين : ولاية عامة ، وهي ولاية الإمام ، وولاية خاصة ، ثم تحذف الولاية العامة من البين ، مع كونها منوية ، ويبقى ذلك الشيء منسوباً إلى الولاية الخاصة ، فيتوهم كونها مداراً ، فهكذا في هذا الحديث ، أمر المولى أن يجلد أمته ، مع كونه تحت ولاية الإمام ، فيجلدها كما هو المعهود ، عند الشرع ، وهو بإحضارها عند الإمام ، ثم يأمر الإمام به ، فهذا هو طريق الولاية الخاصة ، مع العامة ، فاعلمه ، وقد قررناه سابقاً .

قوله : [فبيعوها ولو بضفير] وهذا نحو التعريب في حق الإماء ، وأما الحرائر فليس فيهن ، إلا الرجم ، أو الجلد .

باب " العبد راع في مال سيده " الخ ـ قوله : [فسمعت هؤلاء من النبي ﷺ] قال النحاة : إن هؤلاء لا تستعمل إلا في ذوي العقول ، واستعملت هٰهنا في الكلمات ، والحديث وإن لم يكن حجة في باب القواعد ، إلا أن الأولى عندي أن يقال بجواز استعمالها مطلقاً ، كما في الحديث .

باب " إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه " والأمر بالاتقاء عن الوجه ليس مخصوصاً بالإنسان ، بل ينبغي أن لا يضرب وجه [1] الفرس أيضاً ، كما في " فصول ـ العمادي ـ من باب الحظر والإباحة " .

قوله : [وهو ابن سمعان] وهذا الراوي ضعيف ، ولذا ذكره في السند بابن فلان ، ولم يذكره باسمه ، وقد وقع عنده في ـ كتاب البخاري ـ في موضعين ، أو ثلاث ، ولا يقدح ذلك في الحديث ، لأنه ليس عنده في هذه المواضع بل وقع مقترنا مع الغير ، كما ترى هٰهنا ، أن المدار على مالك ، أما ابن سمعان ، فذكره بحرف العطف تبعاً ، وحينئذ لو حذفه أيضاً لما كان بأس ، فكذا إذا ذكره مقترناً بالغير . ثم هذا أيضاً خلاف الاحتياط .

---

(١) أخرج مسلم عن جابر ، قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضرب في الوجه ، وعن الوسم في الوجه ، وعنه عنده أن النبي صلى الله عليه وسلم مر عليه حمار ، وقد وسم في وجهه ، قال : لعن الله الذي وسمه

كتاب المكاتب

باب " المكاتب" - قوله : [من مال الله الذى آتاكم] ويجوز عندنا أداء الزكاة إلى المكاتب .

قوله : [قال روح : عن ابن جريج . قلت لعطاء : أواجب عليّ إذا علمت له مالا أن أكاتبه] الخ ، والعبد لا يملك مالا ، إلا أن يكون عبداً لأصحاب المروءة ، فتركوا ما اكتسبه فى يده ، ولعل البخارى ذهب إلى وجوب الكتابة إن سأله العبد .

قوله : [تأثره عن أحد] الخ . أى هل عندك نقل على ماتقول ؟ فقال : لا ، ثم ذكر بعده ، فأخبره . كما فى الكتاب .

قوله : [ابن سيرين] ذكر عصام فى "حواشى شمائل الترمذى" أنه غير منصرف للعلمية والتأنيث ، فظن أنه اسم امرأة ، وهو كما ترى ، وصدق الحافظ ابن تيمية أن الرجل إذا تكلم فى غير فنه أتى بالعجائب ، وهكذا جربناه فى رجال لا تكون لهم ممارسة فى فن ، ثم إذا تكلموا فيه ، أتوا فيه بما يقضى منه العجب ، منهم المولوى أحمد حسن السنبهلى - المحشى للهداية ، ومسند أبى حنيفة - مر على حديث عند الترمذى ، ونقل عنه أنه قال : إن فى إسناده عبد الكريم بن أبى أمية ، وهو ابن أبى المخارق ، وضعفه المحدثون ، أما عبد الكريم بن مالك الجزرى ، فهو ثقة . فقال : لم لا يجوز أن يكون هو ذلك الثقة دون ابن أبى المخارق ؟ قلت : مثل وهذه المناقشة دليل على عدم ممارسته لذلك العلم ، فان المحدثين يعلمون سلسلة الأساتذة والتلامذة ، كرأى عين . فاذا حكموا على رجل بأنه فلان . نظروا أولا إلى أساتذته . وتلامذته . وطرقه ، فلا يحكمون بالإبهام . والأوهام ، فاحكم به الترمذى ، إنما حكم بعد علم منه أنه ابن أبى المخارق ، كالعيان ، لا أنه ظن منه ، كالاحتمالات العقلية . فتنبه ؛ وبالجملة إن اخترت عدم انصراف سيرين ، فلا وجه له ، إلا على مذهب الأخفش ، لأن - الياء ، والنون - أيضاً من أسباب منع الصرف عنده . فيزيد عدد أسباب منع الصرف عنده .

قوله : [من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل] الخ . وظاهره أن كل شرط ليس له ذكر فى القرآن ، فهو رد باطل ، مع أنه لم يذهب إليه أحد ، وأجاب عنه الإمام الشافعى . فراجعه ، وتلخيص كلام الكبار عسير ، ولك أن تقول : معنى كونه ليس فى كتاب الله . أى يخالف كتاب الله ، فلا يجب كونه مذكوراً فيه . بل يجب كونه غير [1] مخالف لقواعد الشرع .

---

(1) قلت : وبه فسره العينى ، وقال ابن خزيمة : معناه ليس فى حكم الله جوازه ، أو وجوبه ، لا أن كل من شرط شرطاً لم ينطق به الكتاب يبطل ، اه : ص ٣٤٨ - ج ٦ " عمدة القارى " .

قوله : [تسع أواق] وقدم آنفاً أنه كان خمس أواق ، ويوجد مثل هذه الاختلافات بين الرواة كثيراً ، ولا نتصدى إلى التطبيق بينها ، وإنما نهتم بها إذا كانت مداراً لمسألة ، أما إذا كانت فى ذيل القصة ، فلا نتعرض لها .

باب " بيع المكاتب إذا رضى " ذهب الشافعية إلى جواز بيع المكاتب ، وبيع المدبر ، مع أن التدبير من التصرفات اللازمة ، ولا يجوز عندنا بيع المكاتب إلا بعد التعجيز ، فان عجز عن أداء بدل الكتابة جاز بيعه لصيرورته قناً ، وكذا يجوز إذا قال لمولاه : بعنى ، ورضى به المولى لتضمنه التعجيز ، فلا يرد الحديث علينا ، فهم حملوه على بيع المكاتب . ونحن حملناه على مسألة التعجيز ، وهٰذان نظران ، ولكل واحد نظر ، وهو راعيه . فلا حجة فيه لأحد .

قوله : [وهو عبد مابقى عليه درهم] وهو المسألة عندنا ، وقد ذهب جماعة إلى تجزىء العتق فى المكاتب بقدر أداء بدل الكتابة ، فقال : إنه يعتق بقدر ماأدى ، وله حديث مرفوع عند الترمذى[1] عن ابن عباس ، وحسنه أيضاً ، قال : قال النبى ﷺ : يؤدى المكاتب بحصة ماأدى دية حر ، ومابقى دية عبد ، اه . قال الترمذى : والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ، وأكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ، وغيرهم أن المكاتب عبد مابقى عليه درهم ، اه . ولم يعبأ به البخارى ، وأسقطه ، ووضع المسألة كما هى عند الجمهور ؛ قلت : ولم أر أحداً منهم أجاب عنه ، وما ذكره الشيخ عبد الحق ، فلا يسمن ولا يغنى من جوع .

باب " إذا قال المكاتب : اشترنى واعتقنى ، فاشتراه لذلك " الخ ، واعلم أن الشرى بشرط العتق مفسد للعقد عندنا ، قلت : هذا فى الحكم والقضاء ، أما إذا كان من باب المروءة ، فلا .

قوله : [دعيهم يشترطوا ماشاءوا] ، وهذا الذى كنا ننتظره ، فانه صريح فى أن الأمر فى قوله : اشترطى . لم يكن للاشتراط . بل للإلغاء ، كما فى هذه الرواية ، أى اشتراطهم لغو ، فاشتريها أنت ، ويكون الولاء لك .

---

(١) يقول العبد الضعيف : وقد كان الشيخ ذكر جوابه فى ـ درس الترمذى ـ وقد فهمته إن شاء الله ، ولكن ليس ههنا موضع بسطه ، وإنما همنا ههنا بسط مايتعلق بموضوع البخارى ، أما أبحاث الترمذى ، فليراجعها من تقاريره ، وليس كل الصيد فى جوف الفرى

كتاب الهبة

قوله : [يانساء المسلمين] الخ ، واعلم أن إضافة الموصوف إلى الصفة جائزة عند الكوفيين ، وخالفهم البصريون ، وأولوا فى مثل هذه المواضع ، و ليس بشىء ، فان كثرة الاستعمال دليل الجواز . فمذهب الكوفيين أرجح .

قوله : [لاتحقرن] الخ ، وحاصله أنه ينبغى لها أن تنفق من كثيرها وقليلها . ولا تمتنع عن المواساة بالقليل أيضاً .

قوله : [ثلاثة أهلة فى شهرين] الخ ، وصورته[1] أن يعد الهلالان من أطراف الشهر ، والواحد من الوسط .

باب " القليل من الهبة " - قوله : [ولو دعيت إلى ذراع ، أو كراع لأجبت] ، واعلم أن إجابته الدعوة سنة ، وفى " الهداية " إن إجابته دعوة الوليمة واجبة ، ولعل[2] التخصيص بدعوة الوليمة ، لأن من دأب الناس أنهم يطبخون فى الولائم طعاما كثيراً ، ويتكلفون فيه ، فلولم يجب إليها لأدى إلى إضاعة أموالهم ؛ وبالجملة إن الأمر فيها مختلف باختلاف الأحوال ، والأزمان ، والأشخاص .

باب " من استوهب من أصحابه شيئاً " الخ ، يعنى أنه جائز إذا علم طيب خاطرهم . والأصل فيه أن كل مالايعد سؤاله ذلا ودناءة فى العرف ، فهو جائز ، كالسؤال من السلطان ، ذكره الغزالى ، وكذا كل من كان فى يده نظم شىء ، وقسمته ، أما إذا كان خلاف ذلك ، فهو مورد الوعيد ، فان النبى ﷺ أمر أمته بمكارم الأخلاق البهية ، ونهاهم عن الخلال الدنية .

---

(١) هكذا ذكره العينى : ص ٢٥٤ - ج ٦ ، وهذا نصه : وتكملها فى شهرين باعتبار رؤية الهلال فى أول الشهر الأول ، ثم برؤيته فى أول الشهر الثانى ، ثم برؤيته فى أول الشهر الثالث . فيصدق عليه ثلاثة أهلة ، ولكن المدة ستون يوما ، اه .

(٢) قلت : أخرج أبو داود عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن طعام المتبارئين ، وقال محى السنة : الصحيح أنه عن عكرمة مرسلا ، وفسره الإمام أحمد بالمتعارضين بالضيافة ، فهذا الذى أراده الشيخ من اختلاف الأزمان ، ثم قد يخطر بالبال أن التحريض على الإجابة ، لما كان نظراً إلى ضياع أموالهم ، ناسب التحذير عن أكلها تعزيراً لهم ، فلا يؤكل طعامهم ، والله تعالى أعلم بالصواب . وراجع له " المعتصر " ص ١٨٧ ، فانه قد تكلم فيه كلاماً حسناً جداً . لم أذكره ، مخافة التطويل ، وسنذكر مباحث لطيفة فى النكاح عن ابن العربى إن شاء الله .

باب " من استسق " الخ - قوله : [الأيمنون الأيمنون] الخ : وقد علمت أن سنة الهدية أنها توضع بين يدى المهدى إليه ، فيراعى فى القسمة يمينه ، بخلاف غسل الأيدى ، فانه يراعى فيه الصف.

قوله : [أهدى رسول الله ﷺ حماراً وحشياً] - وعند مسلم :ص ٣٢٩ : عجز حمار وحشى ، يقطر دماً ، وفى لفظ : شق حمار وحشى . ولم يعبأ به البخارى ، فلم يخرجه فى " كتاب الحج " ، وذلك لأنه وافق الحنفية فى المسألة .

باب " قبول الهدية " ولا بد من الفرق بين الهدية والصدقة للفرق بين أحكامهما ، حلا وحرمة ، فقالوا : إن المقصود أولا فى الهدية إرضاء المهدى إليه ، وإن حصل الثواب آخراً ، والمقصود من الصدقة هو التقرب إلى الله أولا ، وإن رضى المهدى إليه آخراً أيضاً .

قوله : [وترك الضب تقذراً] - والضب بالفارسية (سوسمار) وفى الهندية (كوه) ، وهو مكروه تحريماً عند فقهائنا ، وتنزيهاً عند المحدثين ، ولعل ذلك لاختلاف الروايات فى أكله وتركه ، والمختار عندى قول الفقهاء ، لأنه من أخبث الحبوانات ، مع أنه ذوسم . وسياق الأحاديث عند مسلم يدل على أن الأمر انتهى [١] فيه إلى الترك . فراجعه من : ص ١٥٢ - ج ٢ عن أبى سعيد، أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ ، فقال : إنى فى غائط مضبة ، وأنه عامة طعام أهلى . قال : فلم يجبه ، قلنا : عاوده ، فلم يجبه ثلاثاً ، ثم ناداه رسول الله ﷺ فى الثالثة ، فقال : ياأعرابى ، إن الله عزوجل لعن وغضب على سبط من بنى إسرائل ، فمسخهم دواباً ، يدبون فى الأرض ، فلاأدرى لعل هذا منها ، فلست آكلها ، ولا أنهى عنها ، اه ؛ وفيه دليل على الكراهة ، وإن لم يكن نهى صراحة ، لعدم نص فيه ، وكذا عند أبى داود : ص ١٧٦ - ج ٢ ، والنسائى : ص ١٩٨ - ج ٢ ، قال : فشويت منها ضباً ، فأتيت به رسول الله ﷺ فوضعته بين يديه ، قال : فأخذ عوداً فعد به أصابعه ، ثم قال : إن أمة من بنى إسرائيل ، الخ ، وأخرج الزيلعى نحوه عن مسند أحمد ، واحتج محمد على الكراهة بحديث عائشة ، وأخرج الطحاوى أيضاً فى " معانى الآثار " ص ٣١٦ - ج ٢ أن النبى ﷺ أهدى له ضب ، فلم يأكله ، فقام عليه سائل ، فأرادت عائشة ، أن تعطيه ، فقال لها النبى ﷺ : أتعطينه مالاتأكلين ؟ ! قال محمد : فقد دل ذلك على أن رسول الله ﷺ كره لنفسه ، ولغيره أكل الضب [٢] .

قوله : [ما أكل على مائدة رسول الله ﷺ] الخ ، وتسامح فيه الراوى . فان النبى ﷺ

---

(١) تكلم عليه العينى فى " العمدة " مبسوطا : ص ٢٦٢ - ج ٦ .

(٢) يقول العبد الضعيف : وقد نظر فيه الطحاوى نظراً لطيفاً ، فراجعه من كتابه " معانى الآثار "

لم يأكل على مائدة ، والصواب فى ترجمته (كات كى سينى) أى التبسى من الخشب . ولبست (ميز) (وتپائى) كما قالوا ، نعم تطلق عليه مجازاً .

باب "من أهدى إلى صاحبه" الخ ، ولا تشترط المساواة بين الأزواج ، فيما يهدى إليه . هكذا كنت أجبت عند الاستفتاء[1] .

مسألة : إعلم أن كفار الهند لايورّثون البنات ، فما فى أيديهم لايكون إلا غصباً ، فهل يجوز بناء المسجد على أرض أخذناها منهم ؟ قلت : وهو جائز . والخلاف فيه يبنى على كونهم مخاطبين بالفروع أم لا .

قوله : [إن نساء النبي ﷺ كنّ حزبين ، فعائشة ، وحفصة كانتا فى حزب ، وزينب ، وغيرها فى حزب] وقد سها الراوى هٰهنا فى تفسير الحزبين . فان اختلج فى صدرك أنه كيف هذا فى أمهات المؤمنين ؟! قلت : ألم يكنّ بشراً ؟ فثبت منهن النزاع ، والاغتباط والسوْرة فى الكلام ، وغيرها ، فتلك أمور تعترى الإنسان من تلقاء ضعفه[2] . نعم الفضل بالتقوى ، ومخالفة الهوى ، وصحبة خير الورى ، وإيثار الدنيا على العقبى ، لايخلع النشأة الإنسانية ، وتلبس النشأة الأخرى ، ومن لا يفرق بين هذه فقد غوى ، على أن الله تعالى يبتلى بها خواص عباده ، وأنبيائه ، فتجرى تلك الأمور فى بيوتهم أيضاً ليعلم عزمهم وصبرهم ، وعدلهم وتقواهم ، وليعلم الناس أن علانيتهم خير . وسريرتهم خير من علانيتهم ، وليكونوا أسوة لأممهم ، ففيه حكم لاتخفى . والله تعالى أعلم .

قوله : [إن نساءك يناشدنك العدل] الخ ، وهذه الكلمة تشبه التى تكلم بها رأس الخوارج ، فاستأذن له بعض الصحابة أن يضربوه بالسيف ، فقال له النبي ﷺ : دعه لعل الله يخرج من ضئضىء هذا قوما يخرجون من الدين ، الخ ، وقد أجبت عنه فى رسالتى " إكفار الملحدين " وقد مرّ فى هذه الوريقات أيضاً أن الكلمة الواحدة ، تختلف إسلاماً وكفراً ، باختلاف النيات ، واللهجة ، وصور الأداء ، فتذكره .

---

(١) قال الحافظ العينى فيه : إنه لاحرج فى إيثار بعض نسائه بالتحف ، وإنما اللازم العدل فى المبيت والنفقة ، ونحو ذلك من الأمور اللازمة . كذا روى عن المهلب ، اه ، ص ٢٦٦ - ج ٦ " عمدة القارى " قلت : ولعل الحديث فى فضل عائشة ، كان الناس يتحرون بهداياهم يوم عائشة ، يؤيده ، والله تعالى أعلم .

(٢) قلت : وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم فى قصة كسر القصعة ، غارت أمكم ! كأنه يعذرها ، فهى حقيقة غامضة ، نبه عليها صاحب الوحى ، بلفظ موجز ، فاعلمه .

باب " من رأى الهبة الغائبة جائزة " ، ولعل المصنف أراد من الهبة الشىء الموهوب ، والمعنى أن هبة الشىء جائزة ، وإن كان غائباً عن المجلس ، أو كان الموهوب له أيضاً غائباً ؛ وحاصله أنه لايشترط لصحة الهبة حضور الموهوب له ، أو الشىء الموهوب ، وتمسك له بقصة سبي هوازن ، فان الواهب فيها كان النبي ﷺ . والأشياء الموهبة لم تكن حاضرة فى المجلس ، فثبتت الترجمة ، ثم التحقيق على تخريج تلك القصة ، فسعود إليه ، ونحققه أنها كانت إعتاقاً لاهبة .

باب " المكافأة فى الهبة " يعنى أن الهبة بشرط العوض جائزة ، وفى " الهداية " إنها هبة ابتداء ، وبيع انتهاء .

باب " الهبة للولد . وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز ، حتى يعدل بينهم ، ويعطى الآخرين مثله " الخ ، جزم المصنف ببطلان الترجيح[1] فى الهبة ، وعندنا فيه تفصيل ، فان رجح بعضهم على بعض لمعنى صحيح ، جاز ، نحو إن كان بعضهم معتملا ، والآخر غير معتمل ، أو كان له عيال كثيرة ، وليست تسعهم نفقته ، فلا بأس أن يفضل بعضهم بعضاً فى المنحة والصلة ، كذا ذكره على القارىء ، وهكذا ينبغى ، ويجوز للفقيه أن يخصص الحديث عند انجلاء الوجه ، ولا يجب عليه أن يعض بعموم النطق ، وفى عامة كتب المذاهب الأربعة أن تخصيص خبر الواحد جائز بالقياس ، قال الشيخ ابن الهمام : بشرط أن يكون هذا القياس مستنبطاً ، ومنتهياً إلى نص ، فقال ابن القاسم : إن هذا الشرط لايعلم من كلام العلماء ، وصرح الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد فى حديث النهى عن تلقى الجلب أن التخصيص بالرأى جائز عند ظهور الوجه ، ولذا قال الحنفية : إن النهى المذكور إنما هو إذا كان التلقى يضر بأهل البلد ، وإلا فهو جائز .

قوله : [لاأشهد على الجور] وهٰهنا قرينة على كونه جوراً ، لأنه كانت له زوجتان ، وكان له أولاد من كل منهما ، ولا ريب أن فى الترجيح بين أولاد إحدى الزوجتين مظنة الجور ، فأنكر عليه لهذا ، أما إذا كان الترجيح لداعية ، نحو كون أحدهما مؤمناً تقياً ، والآخر فاسقاً شقياً ، فلا جور فى التفضيل ، ونظير التفصيل فى جواز التفضيل بين الأولاد ماروى أن عمر كان يحب أن يطلق ابنه زوجته ، فلم يطلقها ، فبلغ خبره إلى النبى ﷺ ، فأمره أن يطلقها ، مع أنه ليس بكلية ، وفيه أيضاً تفصيل ، فى بعض الأحوال ، يجب على الولد أن يطلق امرأته عند أمر أبيه ، ولا يجب فى بعض آخر ، والسر فى ذلك أنه قد يكون فى ذهن صاحب الشرع تفصيل فى المقام ، ثم لايفصح به مخافة أن يتهاون فيه الناس ، ويستظهروا بتفصيله ، كما فى تلك القصة ، فلو فصل

(١) وراجع البحث فى التسوية بين الأولاد من العينى : ص ٢٧٥ ـ ج ٦ ، فقد بسط فيه جداً .

المسألة لأمكن أن يتمسك به ابن عمر ، ولم يطلق امرأته ، فأمره أن يطلقها ، وسكت عن التفصيل .

قوله : [وهل للوالد أن يرجع فى عطيته] - ليس للوالد أن يرجع فى هبته لولده ، وهو الحكم عندنا فى كل ذى رحم محرم ، وجوزه الشافعى فى هبة الوالد لولده خاصة ، وله فى ذلك حديث عند الترمذى ، أخرجه فى " البيوع " عن ابن عمر مرفوعا ؛ قال : لايحل لأحد أن يعطى عطية ، فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده ، اهـ . فالحديث حجة علينا فى الجزءين ، فان المشهور أن الرجوع عن الهبة [1] جائز عندنا ، عند فقدان الموانع السبعة ، وجمعها النسفى فى منظومته :

قد يمنع الرجوع عن الهبة * ياصاحبى حروف : دمع خزقة [2]

ولا يجوز للوالد أن يرجع عن هبته لولده ؛ قلت : أما مسألة جواز الرجوع فى الهبة عند فقدان الموانع السبعة ، فهو حكم القضاء دون الديانة ، فيكره الرجوع ديانة عند عدم الموانع السبعة أيضاً ، إما كراهة تحريم ، كما فى قول ، أو كراهة تنزيه ، كما فى قول آخر ، والحديث محمول عندنا على حكم الديانة دون القضاء ، ثم جواز الرجوع مشروط ، إما بالقضاء ، أو الرضاء ، فلايجوز بدون أحدهما ، والمفتيون فى زماننا يفتون بجواز الرجوع عند عدم الموانع السبعة مطلقاً ، وليس بصحيح ، فان قيد الرضاء ، أو القضاء مذكور فى متن " الكنز " ، فاعلمه ، ولنا حديث ابن ماجه : الواهب أحق بالهبة مالم يثب منها ، اهـ . بقى الجواب عن الاستثناء ، فأقول : إن مايصرفه الوالد من مال ولده ليس رجوعا ، بل من باب « أنت ، ومالك لأبيك » فليده بسوطة فى مال ولده ، فانه يجوز له أن يأكل من مال ولده [3] ، سواء كان مما وهبه له ، أو غيره ؛ لكن لما كان استعمال المال

---

(١) قال العلامة المارديني : وإلى جواز الرجوع فى الهبة ذهب جماعة من الصحابة ، كعمر ، وعثمان ، وعلى ، وأبى الدرداء ، وغيرهم ، وهو مذهب جمهور التابعين ؛ وأخرج ابن أبى شيبة عن ابن عمر ، قال : هو أحق بها مالم يرض منها - يعنى الهبة - وصححه ابن حزم ، وقال : لامخالف لهم من الصحابة ، ص ٤٣ - ج ٢ " الجوهر النقى " .

(٢) " الدال " إشارة إلى الزيادة المتصلة " والميم " إلى موت أحد العاقدين ، و " العين " إلى العوض . و " الخاء " إلى خروج الهبة من ملك الواهب ، و " الزاء " إلى الزوجية ، و " القاف " إلى القرابة ، و " الهاء " إلى الهلاك .

ورأيت فى تقرير شيخ الهند أن هبة الوالد لولده صلة ، فيقوم مقام أخذ البدل ، فلايصح رجوعه على حديث ابن ماجه ، فان فيه قيداً ، أى مالم يثب منه ، فاعلمه ، فانه لطيف ، ولذا كان الحكم فى جميع ذى رحم محرم عندنا سواء .

(٣) قال العينى : وعند أبى حنيفة يجوز للأب الفقير أن يبيع عرض ابنه الغائب ، لأجل النفقة ، لأن له تملك مال الإبن عند الحاجة ، ولايصح بيع العقار لأجل النفقة ، اهـ ، ص ٢٧١ - ج ٦ " عمدة القارى " .

الذى وهبه له رجوعا صورة ، نزله منزلة الرجوع . ووضعه موضع الاستثناء من الرجوع ، وإلا فهو ليس برجوع ، ولكنه تملك مستأنف بحكم الحديث « أنت ، ومالك لأبيك » وقد نبهناك مراراً أن الحديث لا يأخذ إلا صورة الواقع[1] ، وأما التخاريج فهى من أفعال الفقهاء والمجتهدين ، وليس فى الظاهر إلا الرجوع ، فهو رجوع فى وظيفة الحديث ، وتملك مستأنف فى وظيفة الفقهاء.

قوله : [واشترى النبي ﷺ من عمر بعيراً] الخ ، وليست فيه مسألة رجوع الوالد فى الهبة ، لان المعطى فى تلك القصة هو النبي ﷺ ، دون عمر .

قوله : [فأرجعه] أمره بالرجوع لدفع الكراهة .

باب " هبة المرأة بغير إذن زوجها "الخ ، لعله تعريض إلى مذهب [2] مالك ، فانه قال : لايجوز للزوجة أن تتصرف فى مال نفسها إلا بإذن زوجها ، واختار المصنف مذهب الجمهور ، وأباح لها أن تهب من مالها ماشاءت ، ولم يشترط لها إذناً من الزوج .

قوله تعالى : [﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ﴾] وتفسيره عندنا عدم إعطاء الأموال فى أيديهم ، كما مر ، وما شنع به ابن حزم ، فقد أجاب عنه الألوسى فى " روح المعانى " ، فراجعه .

قوله : [تصدق] الخ ، وقد مر فيه بحث الشافعية أنه قضاء ، أو ديانة ، فان كان قضاء لم يجز لغير القاضى أن يحكم به ، وإلا جاز لكل مفتى أن يفتى به .

فائدة : قد مر الإمام محمد على حديث : لايمنع أحدكم جاره ، أن يغرز فى جداره ، الخ فى " موطئه " ص ٢٦٦ ، وعبر هناك بلفظ ـ الحكم ـ فدل على الفرق بين الديانة والقضاء فى ذهن هذا الإمام الذى هو مدون الفقه .

باب " بمن يبدأ بالهدية " الخ ـ قوله : [فى الإسناد عن طلحة بن عبد الله رجل من بنى تيم] يريد أنه ليس من العشرة المبشرة ، بل رجل آخر .

---

(١) وهو الملحظ عندنا فى العرية ، واستقراض الحيوان بالحيوان ، ومهر صفية ، وصفة صلاة الخوف المروية عن جابر ، وإعتاق رجل ستة مماليك له عند موته ، وبيع جابر بعيره من النبي صلى الله عليه وسلم ، جاء البيان فى كلها على صورة الواقع ، لا على تخاريج الفقه ، وراجع تقرير تلك المسائل من مواضعها ، وإنما أردنا الآن التمثيل ، دون التفصيل .

(٢) قال العينى : قال مالك : لايجوز عطاؤها بغير إذن زوجها ، إلا من ثلث مالها خاصة ، قياساً على الوصية . اهـ . وراجع التفصيل من : ص ٢٨٠ ـ ج ٦ .

باب " من لم يقبل الهدية لعلة " أى هل يجوز ردها ، مع أن الشرع رغب فى قبول الهدايا ، فانها أنفس مال لرجل مسلم يعطى حلالا من غير مشقة ، فأجازه ، وقسم على الحالات .

بقى البحث فى أنه هل يجب عليه أن يفتش فى أنها كيف بلغت إلى المهدى ، أمن سبيل الحلال ، أم من الحرام ؟ فسمعت عن بعض مشايخى أنه لايجب عليه تمسكا بقوله تعالى : ﴿ فان طبن لكم عن شيء منه نفساً . فكلوه هنيئاً مريئاً ﴾ - قوله : [فهلا جلس فى بيت أمه] فيه دليل على أن الهدية من جهة الحكومة(١) والمنصب ، كلها من باب الرشوة .

قوله : [إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته] وكنت متردداً فى أن الحمل على الرقبة جزاء لغلوله ، أو لعدم أداء الزكاة ، وظاهر هذا السياق هو الأول .

قوله : [« اللهم هل بلغت »] الخ ، إشهاد على تبليغ وظيفته .

باب " إذا وهب هبة ، أو وعداً ، ثم مات قبل أن تصل إليه . وقال عبيدة : إن مات ، وكانت فصلت الهدية ، والمهدى له حى لورثته ، وإن لم تكن فصلت ، فهى لوارثه الذى أهدى " وحاصله أن المدار على الفصل ، وقلنا : إن المدار على القبض . دون التقسيم ، وقال الحسن : أيهما مات قبل ، فهى لورثة المهدى له إذا قبضها الرسول ؛ وحاصل مذهبه أنه جعلها للمهدى له مطلقاً ، واعتبر بالوعد ، ولكنه اعتبر القبض أيضاً ، فصار مذهبه أقرب إلى الحنفية .

قوله : [من كان له عند النبي ﷺ عدة ، أو دين فليأتنا] أقول : وهذا من باب الديانة ، وترجمة المصنف من باب القضاء ، فلاحجة له فيه ، ومثله غير قليل عند البخارى .

باب " كيف يقبض العبد ، والمتاع " الخ ، عاد المصنف إلى مسألة البيوع ، وكيف القبض فى المنقولات ، وقد ترجم عليه ثلاث تراجم من قبل أيضاً ؛ وحاصلها أن مذهب الشافعية فيه أضيق ، لأنهم شرطوا النقل ، ومذهب المصنف أوسع ، ومذهبنا بين المذهبين ، وخير الأمور أوساطها ، وقد فصلناه فى " البيوع " .

قوله : [خبأنا هذا لك] ، وكان فى مخرمة شدة ، فأراد به النبي ﷺ أن يرضيه ، حتى قال : رضى مخرمة .

---

(١) نقل العينى عن عمر بن عبد العزيز فى قصة شراء التفاح ، أنه لم يقبله ، فقيل له : ألم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأبو بكر ، وعمر رضى الله تعالى عنهما يقبلون الهدية ؟ قال : إنها لأولئك هدية ، وهى للعمال بعدهم رشوة ، اهـ : ص ٢٨٣ - ج ٦ .

باب " إذا وهب هبة ، فقبضها الآخر ، ولم يقل : قبلت " ، ولا يلزم القبول باللفظ عندنا ، وهو مذهب البخارى ، ونقل المحشى عن " فتح البارى " أن القبول شرط عند الشافعى .

باب " إذا وهب ديناً على رجل " وهذا فى الحقيقة إبراء ، وإسقاط للدين ، وهل يشترط له القبول ممن عليه الدين ، أولا ، ففيه قولان فى كتبنا : فقيل : يشترط ، وقيل : لا .

باب " هبة الواحد للجماعة " الخ . واعلم أنه يشترط لصحة الهبة عندنا أن لا يكون مشاعاً ، وذلك لأن القبض من تمام الهبة ، وهو ضعيف فى المشاع ، ثم إن كان الواهب واحداً والموهوب له جماعة ، فهو مشاع عند الإمام الأعظم ، وقال صاحباه : إنه ليس بمشاع ، وإن كان الواهب جماعة ، والموهوب له واحداً ، فلا شيوع عند الإمام[1] ، وأما البخارى فذهب إلى هدر الشيوع ، ولم يره شيئاً ، فتصح عنده هبة المشاع أيضاً ، قلت : والذى تبين لى أن توسيع البخارى ، وتضييق الحنفية ، كلاهما ليس بمرضى للشارع ، فان رفع الشيوع والإبهام مطلوب عنده ألبتة ، أما إنه فى أى مرتبة . فلينظر فيه ، فليس نسقه إلى هدره ، كما زعمه البخارى ، ولا العض به ، كما قاله الحنفية ، والذى أراه أن النهى عنه لكونه مفضياً إلى النزاع ، وكل أمر يكون النهى عنه كذلك ، لا يشدد فيه الشارع بنفسه ، بل ربما يغمض عنه أيضاً ، فلا ينبغى التشدد فيه ، ويدل عليه ما أخرجه البخارى فى ص ٢٩٣ - ج ٢ "باب بيع الثمار ، قبل أن يبدو صلاحها " الخ ، عن زيد بن ثابت ، قال : كان الناس فى عهد رسول الله ﷺ يتبايعون الثمار ، فاذا جذ الناس ، وحضر تقاضيهم : قال المبتاع : إنه أصاب الثمر الدمان ، أصابه مراض ، أصابه قشام ، عاهات يحتجون بها ، فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة فى ذلك : فإما لا ، فلا تبتاعوا حتى يبدو صلاح الثمر ، كالمشورة يشيرها ، لكثرة خصومتهم ، اه . فقد فهم الراوى فى تلك القصة ماقد فهمناه ، ولذا حمل النهى على المشورة ، لأنه كان لمعنى النزاع ، ونحوه فى الفقه أيضاً ، كالبيع إلى النيروز ، والمهرجان ، والجذع فى السقف ، كلها

---

(١) وفى "شرح الوقاية" صح هبة اثنين داراً لواحد ، لأن الكل يقع فى يده بلا شيوع ، وفى عكسه لا ، أى هبة واحد لاثنين داراً لاتصح عند أبى حنيفة ، وعندهما تصح ، لأن التمليك واحد ، فلا شيوع ، وله أن هذه هبة النصف من كل واحد ، فيثبت الشيوع ، اه مختصراً . قال مولانا فتح محمد : لايصح هبة واحد لجماعة ، لأن الموهوب له مشاع ، إلا أن يقسم ، وتصح عندهما ، وأما تبويب البخارى : وهب رجل جماعة جاز ، وذكر تحتها قصة هوازن ، فانه عليه السلام وهب لهم سباياهم ، ليس من هذا ، لأنه صلى الله عليه وسلم وإن وهب لجماعة ، لكن الموهوب كان لكل واحد على حدة ، فملك كل واحد منهم سبيه خاصة ، فلا شركة ، ولا شيوع . وما نحن فيه هبة شىء واحد لجماعة ، وفيها شيوع . فلذا اختلفت الأقوال فيه ، اه .

فاسد، ولكنه لو سلم إليه قبل حلول الأجل فى الأول، ونزع الجذع فى الثانى، انقلب صحيحاً، لأن الفساد كان لمعنى النزاع، وقد ارتفع بالتسليم، ومقتضاه أن لا يكون الشيوع فى الهبة مفسداً لها. إلا أن فقهاءنا وسعوا فى البيوع، وضيقوا فى الهبة، لأن فى البيع قوة، فيثبت الاستحقاق بنفس العقد. فلا يضره ضعف الشيوع. بخلاف الهبة، فانه تبرع محض، يحتاج إلى قوة القبض، ولا يتم القبض مع الشيوع، وكذا عند الترمذى أن النبي ﷺ نهى عن الثنيا، إلا أن تعلم، ومر عليه محمد، وفسره بالجزء الشائع، ولا بعد أن يكون هذا هو المراد. وفسره الناس باستثناء أرطال معلومة، وتركه محمد، وههنا صورتان: الأولى بعت مائة وسق إلا عشرة أوسق، وهى جائزة، ويكون ضامناً لقضاء الباقى بعد الاستثناء، والثانية بعت ثمار هذه النخيل إلا عشرة أوسق، وينبغى أن تكون تلك أيضاً جائزة. ولا أرى بينهما فرقاً؛ والأصل فى ذلك ماقلنا: إن رفع الإبهام، وتعيين المبيع، وتمييزه عن غيره أمر مطلوب للشارع، ولهذا المعنى شرع الخرص فى العرايا، أى ليحصل نوع من التعيين، ويخرج الأمر عن الجهالة المطلقة إلى التعيين فى الجملة، ومن هذا الباب الأمر برفع الجهالات فى البيوع، فالنهى عنه ليس بأكيد، وقد أغمض عنه أيضاً فى بعض المواضع، ثم القبض فى البيع يتم بالتخلية، أما فى الهبة، فلا يتم إلا بالجذاذ، فعند مالك فى "موطئه - فى باب مالا يجوز من النحل - من كتاب الأقضية" وقد أخرجه الطحاوى أيضاً، مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: إن أبا بكر الصديق، كان نحلها جذاذ عشرين وسقاً من ماله بغابة، فلما حضرته الوفاة، قال: والله يا بنية مامن الناس من أحد أحب إلى عندى منك، وإنى كنت نحلتك، فلو كنت جذذته وأحرزته كان ذلك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هو أخواك، وأختاك، اه. فدل أن الهبة لاتتم إلا بالجذاذ، أما أمر النبى ﷺ بإكفاء القدور حين طبخوا اللحم قبل القسمة، فقد مر وجهه، فلا يخالف ماذكرناه ههنا، وكذلك الفرق بينه وبين النهد، فان الحق فى الغنيمة يكون لثالث، وهو غائب بخلاف النهد، فان الخلط والشيوع جاء من قبل الشريكين بطوعهما ورغبتهما، وبأعينهما، وقد علما أن التفاضل فى الأكل لابد منه، فتحمل فيه لذلك، فافترقا. ثم إن المصنف ترجم فى "الذبائح" ص ٨٢١ - ج ٢ أن من ذبح الشىء المشترك لايجوز أكله، وكذا عند أبى داود أن النبى ﷺ دعى إلى طعام، فأخذ لقمة منه، وقال: إنى أرى لحماً ذبح بغير إذن أهله، وأمر أن يتصدق به على الأسارى، وهو عند الدارقطنى أيضاً من آخره، ومن هذا الحديث استنبط الإمام الأعظم أن سبيل المال الحرام هو التصدق، وفى القرآن ﴿فرهان مقبوضة﴾ فذكر القبض، أما إنه فى أى مرتبة، فلينظره الفقهاء، وثبت من هذه الجزئيات مارامه الحنفية من ضرورة القبض، وأن الشيوع يضره، ثم المشهور عند الفقهاء أن الشاة إن ذبحت بغير إذن أصلها صارت ميتة، وعندى هى مذكاة، لأن الحرمة لمعنى فى غيرها، ونحوه، مافى "الدر المختار": من وجد شاة مذبوحة فى الصحراء،

ولم يدر من ذبحها ، ومالكها ، لايحل له أكلها ، ونقله عن ثقة لم يذكر اسمه ، وعندى أنها ذكية لابأس بأكلها .

ثم اعلم أن فى الفقه باباً يسمى بالتبرع ، ولايوجد متميزاً من باب الهبة ، إلا أنه يذكر فى ضمن المسائل ، فلينقح الفرق بين البابين ، لاختلاف أحكامهما ، ففى ـ القنية ـ المتبرع لايرجع فيماتبرع به ، فباب الرجوع لايمشى فى التبرعات ، بخلاف الهبة .

قوله : [إن أذنت أعطيت هؤلاء] واستنبط منه المصنف أنه كان هبة المشاع ؛ قلت : بل هو من باب الإباحة دون الهبة ، وبينهما فرق ، أوضحه ـ شارح الوقاية ـ فى " كتاب العارية والتيمم ".

قوله : [ما كنت لأوثره] الخ ؛ حكى [1] أن الرشيد أهدى إلى أبى يوسف ، وكان فى مجلس ، فقيل له : إن الهدايا مشتركة ، فقال له أبو يوسف : هذا فيما هيأ للأكل ، وأما فى غيره فلا ، قلت : وفى المهيأ للأكل أيضاً تفصيل ، فانه ينظر فى قدره ، وعرف الناس فيه ، ثم ذكر الغزالى قصة ولى أهدى إليه فى مثله ، فقيل له ، كما قيل لأبى يوسف ، فأعطاه كلها ، وقال : لانحب الاشتراك ، واستحسنه الغزالى ؛ قلت : بل مافعله أبو يوسف هو الأحسن ، فانه قد علمنا به مسألة من مسائل الدين ، وأما الأولياء فيختارون جانباً يرونه أولى لأنفسهم ، ويهدرون جوانباً ، أما الفقهاء فيراعون جميع الجوانب ، فلايفرطون ولايفرطون ، ونظرهم على خلق الله أقدم من نظرهم إلى أنفسهم ، فطوبى لهم ، وحسن مآب .

باب " الهبة المقبوضة وغير المقبوضة " الخ ، وسع بالقبض أيضاً ، كما كان وسع بالشيوع وعدمه ، وتمسك له بقصة سبي هوازن ، وسنبين إن شاء الله تعالى أنه كان إعتاقاً [2] لاهبة ، كما فهمه المصنف ، فينهدم أساس التفريعات كلها من جواز هبة المشاع ، وعدم اشتراط القبض [3] .

---

(١) حكى على القارىء أنه وقع لبعض المشايخ أنه أتى بهدية عظيمة من دنانير ودراهم جسيمة ، وكان عنده فقير مسافر ، فقال : يامولانا الهدايا مشتركة . فقال الشيخ بلسانه : (أماتنها خوشترك) أى الانفراد أحسن ، فظن الفقير أنه يريد الانفراد بنفسه ، فتغير حاله ، فقال الشيخ : (لك تنهاخوشترك) ، فشرع فى أخذه ، فعجز عن حمله وحده ، فأشار الشيخ إلى بعض أصحابه بمعاونته . ومن اللطائف أن الإمام أتى بهدية من النقود ، فقيل له : الهدايامشتركة ، فقال : اللام للعهد . أى الهدايا من الرطب والزبيب ، وأمثالها ، فانظر الفرق بين علماء الظاهر ، والباطن ، اهـ . " جمع الوسائل" ص ٦٨ - ج ١ .

(٢) وإليه جنح ابن العربى فى ـ شرح الترمذى ـ كما فى الرضاع ، قال : فهذا عتق منه صلى الله عليه وسلم ، لمن لم يرضعه فى حرمة من أرضعه ، اهـ : ص ١٠٠ - ج ٥ .

(٣) قلت . وفى مذكرة أخرى عندى أن عدم التقسيم فى سبي هوازن كان فى الصورة فقط ، أما فى الخارج

قوله : [فقضانى وزادنى] ولما كانت تلك الزيادة غير منفصلة صارت من هبة المشاع ، وقد مر منى التنبيه من ـ كتاب البخارى ـ على أن تلك الزيادة كانت منفصلة متميزة ، وكان جابر يضعها فى جرابه ، ويقول : والله لاأفارق زيادة رسول الله ﷺ ، حتى فقدها فى أيام الحرة ، كما يأتى فى البخارى ، ثم فى " باب الهبة ـ من الدر المختار " أن الموهوب لو كان يضره القبض تفسد الهبة ، وإلا لا ، وفى " باب المرابحة " ص ٣٤٩ مايخالفه شيئاً ، فراجعه مع الشامى . ولا بد ، نعم يجرى البحث فى أن تلك الزيادة هل تدخل فى قوله : ـ كل قرض جر بنفع فهو ربا ـ (بالمعنى) ، أولا ؟ وقد ضيق فيه الحنفية عامة ، لما فهموا أن هدايا المديون إلى الدائن لاتكون إلا منفعة لدينه ، فتدخل فيه لامحالة ، نعم وسع فيه محمد كل التوسيع ، حيث قال فى " باب الرجل يكون عليه الدين " الخ ، قال محمد : لا بأس بذلك إذا كان من غير شرط اشترط عليه ، اهـ . ولكنه يحمل عندى على زمانه ، إذ الناس ناس ، والزمان زمان ، فالهدايا فى زمانه لم تكن رشوة ، وأما فى زماننا فكلها رشوة ، إلا ماشاء الله تعالى ، فيحكم فى هذا الزمان بالمنع [1] ، كما قاله العلماء . وإن كان المذهب ، كما قال به محمد .

ثم اعلم أن هبة المشاع لاتتم فى أصل المذهب ، وإن تحقق القبض أيضاً ، وأفتى المتأخرون بجوازها ، وبه أفتى ، وذلك لأنى أتردد فى نفس مسألة الشيوع ، فلست أشدد فيها ، كالحنفية ، ولا أوسع فيها ، كالبخارى ، بل هى أمر بين الأمرين ، كما علمت ، فان مرضى الشرع ، هو رفع الإبهام والتمييز ، والشيوع يخل به ، فلايكون هدراً ، كما أهدره البخارى ، ولاضروريا ، كما فهمه الحنفية ، بحيث قالوا ببطلان الهبة ؛ وبالجملة إذا كان حال الشيوع عندى ماسمعت ، فلم أشدد فى الحكم ، ووافقت المتأخرين فى جواز هبة المشاع عند القبض .

قوله : [لانجد سناً إلا هى أفضل من سنه] ولاشك أن هبة الزيادة تكون هبة المشاع : قلت : نعم ، ولكن لاريب أنه من باب المروءات لاغير . فلا حجة فيه .

باب " إذا وهب جماعة لقوم ، أو وهب رجل جماعة " ، فبوّب بجواز الشيوع بكلا نحويه ،

فكان كل منهم يجىء ، ويأخذ سبيه ويهبه ، وهذا كما يقال فى الهندية : (جس جس كامال هو ليتى جاؤ) فتكون شركة فى العبارة فقط ، ولا يأخذ واحد منهم فى الخارج إلا ماله ، فكذلك ههنا شيوع ، وشركة فى العبارة فقط ؛ قلت : وهكذا أجاب به مولانا فتح محمد فى هامش " شرح الوقاية " وقد مرت عبارته فى هامش " باب هبة الواحد للجماعة " .

(١) روى البخارى فى " تاريخه " مرفوعا : إذا أقرض الرجل . فلا يأخذ هدية ، اهـ . كذا فى " المشكاة " .

وتمسك له بسبي هوازن ، وغرضه أن يسوغ فيه الأمران ، فان شئت قلت : إن الواهب هٰهنا واحد ، والموهوب له متعدد ، وإن شئت قلت بالعكس ، فيتحقق فيه الشيوع بالنحوين ، وقد وعدناك غير مرة أنه كان إعتاقا منهم ، لاهبة ، فتسقط تفريعات المصنف بأسرها .

قال البخاري : (١) " باب إذا وهب جماعة لقوم ، أو وهب رجل جماعة ، مقسوماً أو غير مقسوم " اه ، واستدل على ذلك برد السبي على وفد هوازن ، وقال قبله : وقد وهب النبي ﷺ ، وأصحابه لهوازن ماغنموا منهم ، وهو غير مقسوم لهوازن ، اه . أي وإن كان قسم بين الغانمين ، وفي استدلاله نظر ، فانهم كانوا رسلا عن هوازن ، يسأل كل عن سبيه : ص ٣٩٤ ف ، فليس هناك شيوع ، ثم ماالوجه في أنه ﷺ اعتذر إلى الوفد بوقوع المقاسم ؟ فقال ، على مافي " الفتح " عن مغازي موسى بن عقبة : ص ٢٦ - ج ٨ : ماطلب لكم ، وقد وقعت المقاسم ، فأى الأمرين أحب إليكم ، آلسبي ، أم المال ؟ اه . وقال - في وزعم - : بلى : والذي نفسي بيده إن الشملة التي أصابها يوم خيبر من المغانم لم تصبها المقاسم ، لتشتعل عليه ناراً . اه . أخرجه هو ابتغاء العدل في القسمة ، أو لئلا يقع تصرف فيما ليس خالصاً له ، وأن الشرك في المشاع لايكفي للانتفاع الذي جنح إليه البخاري هو الثاني ، ويترجم عليه في " أواخر الذبائح " لا "الأضاحي" فقال : " باب إذا أصاب قوم غنيمة ، فذبح بعضهم غنما ، أو إبلا بغير أمر أصحابه لم تؤكل ، لحديث رافع " ، اه ، وعارضه في " الفتح " ص ٥٤٦ - ج ٩ بحديث الشاة التي ذبحتها المرأة بغير إذن صاحبها ، فقال النبي ﷺ : أطعموها الأساري ، والظاهر أنه لمعنى النهبة ، كما عند أبي داود في حديث آخر ، فراجع "الفتح" ص ٥٣٩ - ج ٩ ، وإذا كان كذلك دل على أن المشاع لايخلص ، وإليه ذهب أبو حنيفة ، ثم راجع هل كانت القسمة في غنيمة هوازن ، وقعت تفصيلا أولا ؟ ويلائمه السؤال عن الغرماء ، وإلا لتبين طيب كل بإرساله نسبي ، والله أعلم .

[خيبر فيما يظهر ، ويحتمل أن يكون القسم الثابت في الروايات قسم أموال ، وأما في السبي فقليل ، على شاكلة التنفيل ، وراجع ماعند البخاري من باب ماكان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ، ونحوه أن جاريتي كانتا من الخمس ، فراجع " الفتح " ص ١٧٩ - ج ٦ "كنز" ص ٣٠٣ - ج ٢ ، و ص ٣١٢ - ج ٢ " منتخب "] .

ثم طرد الحنفية حكم المشاع فيما إذا دفع الشيء إلى رجل واحد بجهتين . كأداء دين في بعض ،

(١) هذه قطعة تتعلق بهذا الباب منقولة من مذكرة الشيخ إمام العصر رحمه الله بعلمه ولفظه ، أدرجها فضيلة الأستاذ الجامع ، رئس نقدم له شكراً جزيلا على أمثال ذلك ، فان فيها فوائد سامية ، ووجدت في موضعين عبارة مكتوبة بالهامش ، فأدرجتها فيما حسبته ملائماً ، وعلامة ذلك جعلها بين الخطين هكذا : [ ] ، فليتنبه [البنوري عفا الله عنه]

والهبة فى بعض ، وكان الزعم أن يكون كهبة نخل فى أرض لمن الأرض له ، وراجع " الأم " ص ١٨٦ - ج ٤ ، و " فتاوى " ابن تيمية : ص ١٤٨ - ج ٣ ، وقول البخارى : " باب من رأى الهبة الغائبة جائزة " يريد به - والله أعلم - أن الهبة فى قصة هوازن وقعت غائبة عن الموهوب لهم ، وهم كل من أرسل الوفد ، وإن وقع الخطاب مع الوفد ، ولا يريد فى هذه الترجمة مسألة المشاع ، كما قرره الشارحون :

مضاربة ، مزارعة ، وأجر * يطيب الأكل فيها ، مع فساد .
وفى التأجيل من بيع إذا ما * أزال الشرط ، يرجع للسداد ،
وأما البيع ، و . . . . . فما لم * يصحا لايطيب ، فبالرشاد ،
وفى المكروه أوجب فسخ بيع * على حكم الديانة فى العباد

وراجع " الدر المختار " من المهر للتصرفات الفاسدة ، وراجع ماعند أبي داود : ص ٤٠٧ ، و " مراسيل " : ص ٢١ ، وأخذ شتى من "الدر" رواية فى معنى قفيز الطحان ، فيما أرى - والله أعلم - فى " الكنز " ص ١٩٢ - ج ٢ ، وفى - ضمان الأجير المشترك - ص ١٩١ - ج ٢ . وما ذكره البخارى من جواز الهبة الغير المقسومة ، لم يأت فيه بدليل ، فوجه حديث هوازن . قد مر . وأنه غير مشاع ، نعم يشكل تخريجه على الأصول ، فان ظاهره ترك السبي بعد ثبوت الملك . والمن عليهم لاإعتاقهم ، كما عند البخارى من الخمس من رسول الله ﷺ على السبي . ثم وجدت عنده : ص ١٠٦٤ فى عتق سبي هوازن ، فراجع " الفتح " ص ١٧٩ - ج ٦ . اللهم إلا أن يكون التقسيم على العرافة . والرايات لاتفصيلا ، وأما حديث جابر ، فكانت الزيادة منفصلة لاتفارق قرابه . وراجع ماذكره الحافظ عن المحب الطبرى : ص ١٤٢ - ج ٥ ، من وزن الدراهم لاعدها ، وما أخرجه البخارى فى " باب إذا وكل رجل رجلا أن يعطى شيئاً ، ولم يبين كم يعطى . فأعطى على مايتعارفه الناس " وجعل فى " الجوهر النقى " هذا زيادة فى الثمن لاهبة : ص ٧ ، أخرجه هو ، الخ . وقال ﷺ لرعية الجهنى : أما ماأدركت من مالك بعينه قبل أن يقسم ، فأنت أحق به - حم عب - " كر " ص ٣٠٩ ، و ص ٣١٠ - ج ٢ ، وعن جماعة من السلف فيما غنم المسلمون ما كان الكفار غنموه منهم ، وقسم بين المسلمين يأخذه المالك الأصلى بالثمن ، راجع التخريج ، وفى " الموطأ " فى عير فرس لابن عمرو ، أو خالد عليه . وذلك قبل أن يصبهما المقاسم ، اه . وراجع "الفتح" ص ١٧٣ - ج ٦ . ثم إن الذى يظهر أن أحكام الحنفية فى المشاع إنما هى عند المنازعة [كما فى ضابطة لقطة : كل من "رد المحتار - أوائل البيع " ومسألة تسييب الدابة من الحج ، وإلقاء شىء من اللقطة] لاعند السماحة

وهو التوفيق فى إفادة القبض الملك فى المشاع ،على خلاف فيه ، وإنما يظهر عند الخصومة ؛ وراجع ماذكروا فى الفرق بين التمليك والإباحة ، وحرر فى " رد المحتار - فى آخر الشركة " أن المنفق على دار يمكن قسمتها متبرع ، وكذا فى " الدر المختار " من شتى الوصايا ، ومثله ماذكره فى البيع ، بشرط جرى العرف به ، ولعله الوجه فيما ذكره فى " رد المحتار " فى الشرط الفاسد ، إذا ذكر بعد العقد ، وراجع السعاية من التيمم للإباحة ، والتمليك ، لكن هناك أن الهبة للجميع لاتتضمن إباحة الماء كله لواحد ، ولا يضرنا .

باب " من أهدى له هدية ، وعنده جلساؤه فهو أحق بها " الخ ، وقد مرت فيه قصة أبي يوسف ؛ وحاصله أن الهدية ملك للمهدى له ، ولكنه يشرك جلساءه مروءة ، كما فى الحديث الآتى أن النبي ﷺ قال لعبد الله : هو لك ياعبد الله ، فكان هدية له ، ولم يشرك فيها عبد الله بن عمر أحداً .

قوله : [ثم قضاه أفضل من سنه] وتمسك به المصنف ، بأن الزيادة التى أعطاها النبي ﷺ ثبتت فى ملكه كذلك ، هدايا المجلس تكون ملكا للمهدى إليه .

باب " إذا وهب بعيراً لرجل راكبه " الخ ، عاد المصنف ثانياً إلى أن قبض الأمانة هل يغنى عن قبض الهبة أم لا ، فراجع تفصيله من الفقه .

باب " هدية مايكره لبسها " ، واعلم أن التمليك ، والتملك يعتمد على كون الشيء متقوما ، لاعلى جواز الاستعمال وعدمه ، وإنما يراعيه من يقبله .

قوله : [ترسل به إلى فلان ، أهل بيت بهم حاجة] الخ ، أى ليفعلوا فيه ماشاءوا ، فيخرجوا له طريق استعماله ، حسب مايليق بهم من البيع أو غيره .

باب " قبول الهدية من المشركين " - قوله : [لهوات رسول الله ﷺ] الخ ، وهو من باب قوله :

وكنت أرى زيداً - كما قيل - سيداً * إذا أنه عبد القفا واللهازم

وقد ذكر الشاه عبد القادر فى سر الشهادتين أن الشهادة (١) الظاهرية لما لم تقدر له لمصالح يعلمها الله ، قدرت له الشهادة المعنوية .

---

(١) يقول العبد الضعيف : ولعل ذلك لأن القتل لايليق بالخاتم ، وكان عيسى عليه الصلاة والسلام خاتم أنبياء بنى إسرائيل ، فلم يقتل ، وسيموت حتف أنفه بعد ماينزل إلى الأرض ، ويدفن ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم خاتماً على الإطلاق ، فلم تناسب به الشهادة الظاهرية ، لأن الخاتمية تقتضى التمامية ، والكمال ، كما أوضحه بتشبيه اللبنة ، والقتل يؤذن بنوع من البتر ، والنقصان ، فيتنا قضان . ولذا قال تعالى :

باب " هدية المسلم للمشركين " وهي جائزة ، كما في ـ السير الكبير ـ إلا ماأعد للحرب في أوان الحرب .

باب " ماقيل في العمرى والرقبى " واعلم أنهم اختلفوا في قوله : داري لك عمرى ، هل يفيد تمليك المنفعة ، أو تمليك العين ؟ والمشهور عندنا أن العمرى هبة . أما الرقبى ، فينتظر أحدهما موت الآخر ، ولا تكون هبة بالفعل ، وهذا الذي يستفاد من الأحاديث أن العمرى قوية ، والرقبى ضعيفة ، والسر في انتشار الروايات من هذا الباب ، أن الناوي إن نوى به الارتقاب فهو عارية ، ثم هي أيضاً على خطر ، وإن نوى به الرقبة بمعنى الملك ، فهو هبة ، وراجع اختلاف الروايات فيه من " كتاب النسائي " ، وتفاصيل الفقهاء من " شرح الوقاية "[1] ، والجواب عن أحاديث الخصوم

﴿ياعيسى إني متوفيك﴾ حين أرادوا أن يقتلوه ، أو يصلبوه ، فمكروا به ، وأرادوا بتر سلسلة بني إسرائيل . ومكر الله ، وأراد أن يوفيها ، كأني أريد أنه استعمل لفظ التوفي ، إيذاناً ، بأنه سيستوفي عمره ، ويتوفى بأجله ، ولا يقتل بأيديهم ، وهو الذي يليق إيذانه عند مكر اليهود ، فلم يقدروا ، وأخذلهم ، إلا على قول القتل ، وخابوا وخسروا ، قال تعالى : ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله﴾ . أي لم يوجد منهم غير قول القتل ، واستحقوا على ذلك اللعن ، أما القتل ، أو شيء من مبادئه ما يكون من جنس الأفعال . فلم يوجد منه شيء ، كيف ! ولو تحقق لكان أولى بالذكر ، عند سرد موجبات اللعن . ألاترى أن الله تعالى لما أراد ذكر شناعتهم ، عدد جملة ماصدر عنهم من موجبات اللعن ، فكيف يمكن أن يذكر الأخف . ويسكت عن الأشد لو صدر منهم ، ثم إن قوله تعالى : ﴿وقتلهم الأنبياء بغير حق﴾ يدل على أن تلك السنة . وإن جرت على من قبله من الرسل ، إلا أنه لايليق بالخاتم ، خاتم بني إسرائيل . ولذا اشتد عليهم غضب الله ، وقام في نحورهم مكر الله ، فرفعه إلى السماء ، كما قال : ﴿بل رفعه الله إليه﴾ . وتواترت به الأحاديث تواتراً يفوق على عدد سائر التواتر ، والأحاديث فيه تزيد على السبعين ، جمعها الشيخ في صورة رسالة إرغاماً للطائفة الملعونة القاديانية . ومن هـهنا تبين السر في نزوله بخصوصه . دون سائر الرسل . وهو أنه خاتم فناسب نزوله تحت خاتم على الإطلاق ، وسنوضحه إن شاء الله تعالى ، والله تعالى أعلم .

(١) قال القاضي أبو المحاسن في "المعتصر" : وروى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال : لاتعمروا ولا ترقبوا ، فمن أعمر شيئاً ، أو أرقبه فهو للوارث إذا مات ، وعن ابن عمر مرفوعا : لاعمرى ، ولارقبى . فمن أعمر شيئاً ، أو أرقبه فهو له حياته ومماته ، وعنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرقبى ، وقال : من أرقب رقبى . فهي له فيه ، إن الرقبى تكون لمن أرقبها . وإن الشرط باطل لامعنى له . والمسألة مختلف فيها ، فقال أبو حنيفة ، ومحمد بن الحسن : هي قول الرجل للرجل : قد جعلت داري هذه رقبى لك ، إن مت قبلي ، فهي لي ، وإن مت قبلك ، فهي لك ، وهي كالعارية عندهما ، وذكر عبد الرحمن بن القاسم جوابا لأسد ، لما سأله عن قول مالك : إن مالكا لم يعرفها . ففسرها بالتفسير المذكور ، فقال : لاخير فيها .

عندى أنه كان ذلك هو العرف فى عهد النبى ﷺ ، ولعله تغير فى عهد أبى حنيفة ، والشىء إذا كان مبنياً على العرف يتبدل حكمه بتبدل العرف لامحالة .

باب " من استعار من الناس الفرس " الخ ، لما فرغ المصنف من باب الهبة وملحقاته ، دخل

والذى ذكرناه عنهما عن مالك ليس بصحيح عندنا ، لأنه كان ينبغى لهم أن يجروها مجرى الوصية للمرقب ، لأن الوصية كذلك تكون : وقد حكى القاضى أبو الوليد أن مذهب مالك ، وأصحابه أنها معتبرة من الثلث ، وفى " المدونة " على خلاف هذا التفسير ، لذلك قال : لاخير فيها ، وقالت طائفة ، منهم : الثورى ، وأبو يوسف ، والشافعى : هى أن يقول : قد ملكتك دارى هذه ، على أن نتراقب فيها ، فان مت قبلى رجعت إلى ، وإن مت قبلك سلمت لك ، فيكون التراقب حينئذ فى الرجوع إلى صاحبها ، أو الذى أرقبها ، لافى نفس التمليك ، فتكون للمرقب غير راجعة إلى المرقب فى حال ، وهذا أولى القولين ، عندنا : ص٢٥٦ (م) ، وفى شرح " الوقاية " ص ٢٨٨ ، وجازت العمرى للمعمر له ، حال حياته ، ولورثته بعده ، وهى جعل داره له مدة عمره ، فاذا مات ترد عليه ، أى العمرى جعل الدار له مدة عمره ، مع شرط أن المعمر له إذا مات ترد على الواهب ، وهذا الشرط باطل ، كما جاء به الحديث ، وبطل الرقبى ، وهى إن مت قبلك فهو لك ، والرقبى ـ اسم من الرقوب ـ هو الانتظار ، فكأنه ينتظر إلى أن يموت المالك ، وهى باطلة عند أبى حنيفة ، ومحمد ، لأنه تعليق التمليك بخطر ، وعند أبى يوسف تصح ، لأن قوله : دارى لك رقبى ، أى دارى لك ، وأنا انتظر موتك لتعود إلى ، فتصح ، ويبطل الشرط ، كالعمرى ، فالاختلاف مبنى على تفسيرها ، قال المحشى : إعلم أن فى تفسير الرقبى اختلاف ، واختلاف التفسير يرجع إلى الاختلاف فى الحكم ، فقال أبو حنيفة : الرقبى ، أى دارى لك حال حياتك ، وأما بعد موتك فهى لى ، باطلة لما رواه ابن ماجه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لارقبى ، فمن أرقب شيئاً فهو له حياته ومماته ، وزعم أبو يوسف أنه كعمرى ، تفسيراً وحكما ، وله حديث رواه ابن ماجه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : العمرى جائزة لمن أعمرها ، والرقبى جائزة لمن أرقبها ، فى الحقيقة لا اختلاف ، أى باعتبار تفسيره ، وفى الظاهر اختلاف ، أى باعتبار لفظه .

وفى حاشية " الكنز " إعلم أن الخلاف بينهما ، وبين أبى يوسف لفظى ، فقول أبى يوسف : تجوز الرقبى بناء على أنها تمليك للحال ، واشتراط الاسترداد بعده عدة ، وقولهما بعدم صحة الرقبى بناء على أن التمليك مضاف إلى زمان ، فلا يصح لعدم التمليك ، كذا فى " الدر" فحاصله أنه متى وجد التمليك فى الحال ، واشترط الرد فى المآل يجوز بالإجماع لما بينا ، أن الهبة لاتبطل بالشرط ، بل الشرط يبطل . ومتى كان التمليك مضافاً إلى زمان فى المستقبل ، لايجوز بالإجماع ، فكان الخلاف مبنياً على تفسير الرقبى ، فمن قال : إنه تمليك فى الحال أجازه ، ومن قال : إنه مضاف لم يجزه ، وبالجملة قد ورد فى " العمرى ، والرقبى" أخبار كثيرة بعضها بالمنع وبعضها بالجواز ، وبالحمل على ماحملناه يحصل التوفيق ، كذا فى "الزيلعى" اه .

فى باب العارية لكونها تمليكا للمنافع ، كما أن الهبة تمليك للعين ، وإنما أدخله فى تضاعيف أبواب الهبة ، لأنه أراد من الهبة اللغوية ، سواء كانت للمنافع أو الأعيان .

قوله : [وإن وجدناه] وكان كذلك فيما بعد .

باب " الاستعارة للعروس " وهذا من مراسم الناس أن المفلسين منهم يستعيرون الأشياء للعروس ، إذ لايقدرون على أن يشتروها من أموالهم .

قوله : [تقين] (دولهن بنائى جاتى تهى) . قوله : [ترهى] (اترانى هى) .

باب " فضل المنيحة " وقد مر أن للهبة أسماء عند أصحاب اللغة ، فهبة الحيوان الحلوب ليشرب من لبنه ، تسمى منحة، كما أن هبة الأشجار تسمى عرية .

قوله : [نعم المنحة اللقحة الصفى منحة] الخ ، فنعم من أفعال المدح ، والمنيحة فاعله ، واللقحة مخصوص بالمدح ، ومنحة تميز له ، واللام على المنحة للجنس دون الاستغراق ، كما اختاره الأشمونى . ثم إن النحاة تحيروا فى مفاد قوله : نعم الرجل زيد ، فانه لايظهر للتخصيص بعد التعميم هٰهنا معنى ، ويتوهم أنه إطناب ، قلت : ومحصله عندى أن زيداً رجل حسن من جنس الرجال ، فاللام فيه للجنس ، ومن جعلها للاستغراق فقد غلط .

قوله : [فما استطعنا أن نبلغ خمس عشرة خصلة] أى كانت تلك الخصال أربعين ، فجعلنا نعددها فلم نستطع أن نعددها إلا بهذا القدر ، وقد ذكرها أرباب الشروح بتمامها .

قوله : [فضول أرضين] (بچى هوئى زمينين) .

باب " إذا قال أخدمتك هذه الجارية على مايتعارفه الناس ، فهو جائز " . والظاهر أن المصنف لم يحكم فى لفظ الإخدام بشىء ، وتركه على العرف ، فان كان عرفهم أنه الهبة ، فهو هبة ، وإن كان أنه العارية فعلى ماتعارفوه .

قوله : [وقال بعض الناس : هذه عارية ، وإن قال : كسوتك هذا الثوب ، فهذه هبة] والمراد به هٰهنا أبوحنيفة ، وقد مر أن المصنف لايريد به الرد دائماً ، والأقرب أنه اختار تفصيل الإمام الأعظم ، لأنه أيضاً فوضه إلى العرف ، ولما كان العرف فى لفظ الخدمة ، أنه للعارية بخلاف الكسوة ، ظهر وجه الفرق بينهما ، ولعل أهل العرف حملوا الكسوة على الهبة ، لأن الثوب يبلى ويخلق ، فلايكون المراد من كسوته إلا الإعطاء ، والهبة ، وإنما قلنا : إنه وافقنا فى المسألة ، لأنه لو أراد الخلاف لأخرج حديثاً يؤيد مرامه ، كما هودأبه ، وإن سلمناه ، فرده ضعيف جداً ، لوضوح الفرق بين اللفظين ، كما عرفت آنفاً .

قوله : [أخدم وليدة [1]] ولعل لفظ الخدمة فى أصل الوضع للعارية ، واستعمل فى الحديث للهبة توسعاً ، وقد ذكره الفقهاء أيضاً من ألفاظ العارية والهبة معاً ، وذلك لأجل اختلاف العرف فيه ، على أن كون تلك الوليدة هبة لم يفهم من لفظ الإخدام ، بل من قوله : " فاعطوها أجراً " ، كما ذكره ابن بطال ، وراجع الحاشية .

باب " إذا حمل رجلا على فرس ، فهو كالعمرى ، والصدقة ؛ وقال بعض الناس : له أن يرجع فيها " ، ولا يتعين أنه أراد به خلاف الإمام الأعظم ، بل يمكن أن يكون على طريق نقل إحدى الجائزات . ولذا لم يشدد فى الكلام . وكأنه رآه محتملا أيضاً ، والله تعالى أعلم بالصواب .

كتاب الشهادات

قال الفقهاء : إن إثبات الحق على الغير يسمى دعوى ، وإثبات حق الغير على نفسه يسمى إقراراً . وإثبات حق الغير على الغير يسمى شهادة .

باب " ماجاء فى البينة على المدعى " قد مرّ أن المصنف وافق فيه أباحنيفة ، فلم يجعل اليمين على المدعى فى صورة ، ولكن عليه البينة فقط ، وأصرح منه ماقاله فى المجلد الثانى ، كما سيجىء فى موضعه ، وهو ظاهر القرآن ، فان الله تعالى قال : ﴿ فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ﴾ ولم يذكر للشهادة صورة غيرهما ، وقوله : قضى بشاهد ، ويمين ، حكاية حال لاعموم لها ، وهو عندى من باب المقاضاة ، لامن باب القضاء ، وفصل الخصومات ، ونظيره عند أبى داود ، وسنقرره فيما يأتى إن شاء الله تعالى .

باب " إذا عدل رجل أحداً ، فقال : لانعلم إلا خيراً " الخ ، أى هل يكفى التعديل بهذا القدر ؟

---

(۱) قلت : وهاجر لم تكن وليدة . كما قال مقاتل ، كانت هاجر عليها السلام من ولد هود عليه السلام ، قال الضحاك . كانت بنت ملك مصر ، وكان ساكناً بمنف ، فغلبه ملك آخر ، فقتله ، وسبى ابنته ، فاسترقها ووهبها لسارة ، ثم وهبت ساره لإبراهيم عليه السلام ، فواقعها ، فولدت إسماعيل ، ثم حمل إبراهيم عليه الصلاة والسلام إسماعيل عليه الصلاة والسلام ، وأمه هاجر إلى مكة ، اه "عمدة القارى" ص۲۷ - ج ٦ ، وإنما اعتنيت بهذا النقل لكونها من جدات نبينا صلى الله عليه وسلم ، وكان خيرهم نسباً وحسباً ، وقد نقل الشيخ فيه تحقيقاً آخر ، أجود ، وأحسن ، وقد مر .

فقال : يعتبر به ، ثم التزكية فى الفقه على نحوين : التزكية سراً ، وهذه تكون خفية ، والتزكية جهراً ، وهذه تكون فى مجلس القضاء .

باب " شهادة المختبىء " يعنى إذا اختبأ الرجل ، ونظر إلى المشهود عليه ، وهو لا يشعر به ، فهل يعتد بشهادته "- قوله : [السمع شهادة] يعنى إن سمع كلام أحد يجوز له أن يشهد به ، ولا يجب له الإشهاد أيضاً ، كما فى الشهادة على الشهادة ، أما الشهادة بالتسامع فهى شىء آخر ، ومعناها أنه لم يسمع كلاما ، ولم ير شيئاً ، ولكنه سمع الناس يقولون شيئاً أفواهاً ، فشهد به ، ولم يعتبره الحنفية إلا فى ستة مواضع ، ذكرت فى " الكنز " ، وأضاف عليها أصحاب الشروح أموراً إلى تسعة ، و الشهادة بالسمع غير الشهادة بالتسامع ، والأولى جائزة مطلقاً ، فان قلت : إن الصوت يشبه الصوت ؟ قلت : نعم ، ولكنهم اعتبروا القرائن ، فاذا تبين بالقرائن أنه صوت فلان ، جاز له أن يشهد به ، وقد مر منى أن قولهم : الخط يشبه الخط ، إنما يجرى فى باب الدعاوى ، أما فى غيرها فقد اعتبروا بالخط إذا حصل اليقين بكونه خط فلان ، وكان الحسن يقول ، الخ ، وهذه شهادة بالتسامع ، وهى غير معتبرة عندنا .

قوله : [فقال : ياأبا بكر ، ألا تسمع إلى هذه ماتجهر به عند النبي ﷺ] الخ ، فاعتمد على الصوت ، لأن هذا الصحابى كان على الباب ، قلت : إن البخارى تمسك بقصة ابن صياد ، وهذه القصة مع كونها من الأمور البينية ، وكثيراً مايحتج بها المصنف على مسائل القضاء ، والحكم ، ولا يفرق بينهما .

باب "إذا شهد شاهد أو شهود بشىء ، فقال آخرون : ماعلمنا ذلك ، يحكم بقول من شهد" الخ . وهى مسألة عندنا إن بلغت الشهادة نصابها .

قوله : [إن شهد شاهدان أن لفلان على فلان ألف درهم ، وشهد آخران بألف وخمسمائة ، يقضى بزيادة] ، وإذا اختلفت الشهادتان ، بأن شهد اثنان على كذا ، واثنان آخران على كذا ، يقضى بالقدر المشترك ، وماذكره صاحب " الهداية " من التفصيل : ص ١٦٥ - ج ٢ ، فهو عند اختلاف الشاهدين فيما بينهما . فترد فى بعض الصور ، وراجع تفصيله منه .

باب " الشهداء العدول " والعبرة فى العدالة أن يكون ذا خصال شريفة ، ومروءة وحسب ، فانه لو شدد فيها لانسد على الناس طريق فصل خصوماتهم ، فانه يعز وجود الجامع بين أوصاف العدالة .

قوله : [وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم] دل على أن القطع

هو الوحی فقط ، و ما قال بعض العلماء : إن الكشف أيضاً قطعی ، فليس بصحيح ، وأما مايظن التخليط فی بعض أخبار الوحی ، فباطل ، لأنه لاتخليط فيه أصلا ، وهو صدق كلها ، وإنما يحدث التخليط فی النقل . والطريق ، فيحدث مايحدث من جهته ، ولم يوفق لهذا الفرق مسيلمة الفنجاب ، فحملها علی صاحب الوحی ماأكفره ، فجوز الغلط فی وحی الأنبياء عليهم السلام أيضاً ، وجعل يتمسك بالأغلاط التی وقعت من تلقاء الرواة .

هم نقلوا عنی الذی لم أفه به * وما آفة الأخبار إلا رواتها

ولم ينظر إلی أن الناس مع علمهم وشرفهم قد يغلطون اليوم أيضاً فی نقل الأشياء كثيراً ، فما الاستبعاد إن وقعت الأغلاط فی نقل الروايات عن النقلة الأثبات ، ثم الجاهل قد يتضرر به من طرف آخر ، فيزعم أن الأغلاط إذا وقعت عن الرواة ارتفع الأمان عن الدين ، ولم يدر أن الله تعالی خلق له رجالاً يميزون المخيض عن الرغوة ، فيجمعون الطرق ، وينظرون فی الأسانيد ، ويبحثون عن العلل ﴿ فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ماينفع الناس فيمكث فی الأرض ﴾ ونعوذ بالله من الزيغ ، والإلحاد ، وسوء الفهم ، وفرط الوهم .

باب " تعديل كم يجوز " يعنی أنه هل يشترط العدد فی المزكی ، أم لا ؟ فقال الحنفية : يشترط له أحد شطری الشهادة ، إما العدد ، أو العدالة .

قوله : [المؤمنون شهداء الله فی الأرض] وقد مر الكلام فيه فی كتاب " الجنائز " ، وذكر الشيخ الأكبر أن الرزق إنما نيط بالأسباب ، ليعلم حال الشقاوة والسعادة بالمقايسة ، فانها أيضاً من تلقاء الأسباب . وعادة الله قد جرت فی هذا العالم بتعليق الأسباب بالمسببات ، فكل مسبب منوط بسببه ، إلی أن ينتهی الأمر إلی رب الأرباب ، ـ وإن إلی ربك المنتهی ـ فلا تأثير فی الحقيقة فی هذا العالم إلا لله تعالی ، فهو مسبب الأسباب ، إلا أن القدرة الأزلية مستورة تحت حجب الأسباب ، فيری فی الظاهر أن التأثير لها ، مع أنه لا تأثير إلا لله ، وفی المثل السائر ، قالت الجدار للوتد : لم تشقنی ؟ قالت : سل من يدقنی . فزمام الأسباب كلها إلی الله سبحانه ، لا إلـه إلا هو .

باب " الشهادة علی الأنساب " وهی من الجزئيات التی اعتبرت فيها الشهادة بالتسامع عندنا ، وكذلك الموت القديم ، أما الرضاع المستفيض فليس منها .

قوله : [فلم أذن له] وكانت تقول : إنما أرضعتنی المرأة دون الرجل ، فالحرمة أيضاً ينبغی أن تكون من قبلها ، لا من قبله . ويقال لتلك المسألة : لبن الفحل . والجمهور علی أن الرجل الذی من إحباله ذلك

اللبن أب للرضيع ، والمرأة أم له ؟ وإذن تسرى الحرمة إلى الرجل والمرأة سواء ، فان اللبن من إحباله .

قوله : [يحرم من الرضاعة مايحرم من النسب] الخ ، وقد وقع ههنا سهو من الشيخ ابن الهمام حيث قال : إن امرأة ابنه من الرضاع حرام على الأب ، وعلى قضية الحديث يلزم أن لاتكون حراما ، لأن حرمة ابنه من جهة المصاهرة لامن جهة النسب ، ودل الحديث على أن المحرمات من الرضاعة هن المحرمات من النسب فقط ، وهذه ليست محرمة من جهة النسب ، فينبغى أن تكون حلالا ؛ قلت : وقد سها فيه الشيخ ، ومنشؤه أنهم ذكروا الصورة المذكورة فى باب المصاهرة ، فظن أن الحرمة فيها من قبل الصهر فقط ، مع أن النسب أيضاً دخيل فيها ، كما تدل عليه إضافة المرأة إلى الابن ، فحرمة زوجة الابن على الأب من جهتين : لأجل الصهر ، ولكونها زوجة لابنه أيضاً ، وكذا حرمة زوجة الأب على الابن ، لكونها امرأة لأبيه أيضاً ، فى إضافة المرأة إلى الابن والأب إشعار بأن النسب أيضاً مراعى فى هاتين الحرمتين ، فانحل الإشكال بلا قيل ، وقال .

قوله : [إنما الرضاعة من المجاعة] ، واعلم أنهم اختلفوا فى مدة الرضاعة ، فذهب الجمهور إلى أنها حولان ، مع تفصيل قليل فيما بينهم ، وعندنا هى ثلاثون شهراً ، وأصل الكلام فى القرآن ، فانه تعرض إلى مدة الرضاعة نصاً ، أما الحديث فلم يتعرض له إلى حد ، كما ترى فى قوله : إنما الرضاعة من المجاعة ، ولعلك علمت منه أن مدة الرضاعة لو كانت هى الحوابن فى نظر صاحب الشرع لنور بها الحديث ، واستعملها ، وذكر تفاصيلها ، وبنى عليها فى كلامه ، وإذ لم نر فيه عبارة بها علمنا أن القرآن اعتبر فيها اعتباراً ، لأنها تمام المدة التى لاوكس فيها ، ولا شطط ، وسيأتى الكلام فيها فى موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله : [لو كان فلان حياً لعمها من الرضاعة ، دخل علىّ] ؛ قلت : لاتناقض بين حديث الباب ، وبين مامر آنفاً ، أنه استأذنها وهو حى ، لتعدد الواقعتين .

باب " شهادة القاذف والسارق والزانى " ـ وهى جائزة عند الشافعية بعد التوبة ، وحسن الحال ، وردها الحنفية مطلقاً ، وعدوه من تمام الحد ، وأصل النزاع [1] فى القرآن ، فمن ذهب إلى أن قوله : ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾ ، استثناء من قوله : ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾

---

(۱) قال ابن رشد : والسبب فى اختلافهم . هل الاستثناء يعود إلى الجملة المتقدمة ، أويعود إلى أقرب مذكور ، فمن قال بالثانى ، قال : التوبة ترفع الفسق ، ولا تقبل شهادته ، ومن رأى أن الاستثناء يتناول الأمرين جميعاً قال : التوبة ترفع الفسق ، ورد الشهادة ، لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة ، اه مختصراً .

قبلها بعد التوبة ، ومن جعله استثناء من الفسق لم يقبلها ، وإن تاب فالأبد عندنا على معناه ، بخلافه عند الشافعية ، وقد بحث فى الأصول أن الاستثناء إذا وقع بعد عدة أمور . هل يرجع إلى الأقرب ، أو إلى الجميع ، فليراجع .

قوله : [وجلد عمر أبا بكرة ، وشبل بن معبد] الخ ، وقصته أن المغيرة بن شعبة كان والياً بالعراق . وأبا بكرة بالكوفة ، وكان المغيرة من دهاة العرب ، حتى قال الحسن البصرى : أفسد الناس اثنان : المغيرة ، وعمرو بن العاص ، وإنما كان عمر ، ولاه على العراق ، لأن أمور الولاية لاتنتظم . إلا من الفطن الذكى ، المقذف فى الأمور ، فكان زهاد الصحابة عن سخطة منه : منهم أبو بكرة ، فاتفق يوما أن المغيرة خرج من بيته بغلس . فدخل بيت امرأة ، فلم يستطع أبو بكرة أن يصبر عليه ، فذهب ، وجاء بثلاثة شهداء . فشاهدوه يجامعها ، فلما بلغ أمره إلى عمر . دعا : اللهم أنقذ المغيرة من الحد . فشهد منهم ثلاثة بلفظ صريح . أما الرابع فقال : إنه رأى حركة [1] رجليه لاغير ، فدرأ عنه الحد ، وشكر الله تعالى ، وجلد هؤلاء حد الفرية ؛ قلت : أما وجه دخول المغيرة فى بيت امرأة ، فما علمت بعد تفحص بالغ أنه كان نكحها نكاح السر ، فكان يذهب إليها ويجامعها ، وإنما لم يعتذر به عند عمر ، لأنه كان نهى عنه ، وأعلن أنه لا يسمع بعد ذلك أحداً يفعله إلا تحل به العقوبة . فخاف أن يبوء به .

قوله : [من تاب قبلت شهادته] ، وهذا بمحضر من الصحابة ، فلاريب فى كونه قوياً ، وهو مذهب أكثر الصحابة . ولعل ملحظ الإمام الأعظم أنه لامعنى للتوبة عنه ، إلا أن يكذب نفسه ،

ص٣٨١-ج٢"بداية المجتهد"ونحوه ذكر العينى : ص٣٣٩-ج٦ ، وراجع من : ص ٢٤١ ، وص٢٤٢- ج ٦ .

قلت : ونقل الماردينى عن" التمهيد" أن ممن قال : إن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة الحكم ، ومعاوية ابن قرة ، وحماد بن أبى سليمان ، ومكحول ، وهو رواية عن ابن المسيب ، وعكرمة عن الزهرى ، وإليه ذهب أكثر أهل العراق ، وفى " المحلى " لابن حزم عن ابن شهاب : شهادة القاذف لاتجوز ، وإن تاب ، وصح نحوه عن الشعبى فى أحد قوليه ، والنخعى ، وابن المسيب فى أحد قوليه ، والحسن البصرى ، ومجاهد فى أحد قوليه ، ومسروق ، وعكرمة فى أحد قوليه ، وشريح : ثم قال الماردينى : إن ابن المسيب الذى روى عن عمر قبول شهادته خالفه فى ذلك ، ثم أخرجه عن ابن أبى شيبة بسند على شرط مسلم ، وأخرج بسند فيه حجاج مرفوعا : المسلمون عدول بعضهم على بعض ، إلا محدوداً فى فرية . اه . والحجاج أخرج له مسلم مقرونا بآخر ، اه : ص٢٤٥ - ج ٢ ملخصا : قلت : وقد حسن الترمذى حديث حجاج فى نحو عشرين موضعاً .

(١) أخرج العينى تلك القصة من وجوه متعددة ، ففى بعضها . رأيت منظراً قبيحاً ، وفى بعضها : سمعت نفسا عالياً . ورأيتهما فى لحاف ، اه : ص ٢٤٠ - ج ٦ .

وذا لا يمكن من رجل صادق، فانه كيف يكذب نفسه، وقد رآه بعينيه، أما الحد على ظهره، فذلك لقصور فى الشهادة، وهو أمر آخر، ألاترى أن أبا بكرة لم يرجع عن قوله حتى مات، وحينئذ يشكل قول عمر: من تاب قبلت شهادتهم، ماذا معناه؟ هل يريد بذلك أن يحملهم على أن يكذبوا أنفسهم، فانه لامعنى لتوبتهم إلا ذلك، فيه ترغيب لهم على الكذب، قلت: ولعله أراد به الإغماض عما رآه بقول مبهم، والتوبة بجملة، دون الرجوع عما رآه بعينه بصريح اللفظ؛ وبالجملة لما تعذرت منهم التوبة، لأنها تكذيب للنفس، والعين، بقى حكم رد الشهادة إلى الأبد (1). والله تعالى أعلم.

قوله: [وقال الثورى: إذا جلد العبد، ثم أعتق جازت شهادته]؛ قلت: وهى مسألة أخرى ليست من باب قبول شهادة القاذف، لأن العبد ليست له ولاية، فاذا عتق حصلت له الولاية على نفسه، وإذن لا بأس بعبرة شهادته.

قوله: [وقال بعض الناس] وحاصله أن الإمام أبا حنيفة رد أولا شهادة المحدود، ثم ناقضه، واعتبرها فى النكاح؛ قلت: ليس الأمر كما فهم المصنف، فان الإمام ردها للثبوت، وقبلها للانعقاد، وبينهما فرق لايخفى، ثم إنه ليس من عقد يحتاج إلى الاستشهاد غير النكاح، بخلاف سائر العقود، فانها تحتاج إلى الشهادة، للثبوت فقط، والنكاح للانعقاد أيضاً، وإنما يكفى حضور الشاهدين المحدودين للانعقاد، لأن الشهادة للانعقاد تعتمد الولاية، ولا قصور فيهما لوجود الولاية فيهما، نعم لاتقبل شهادتهما عند القاضى للقصور فى الأداء، فالرد فى باب، والقبول فى باب آخر، فأين التناقض، وماذا التهافت؟.

---

(1) قلت: ولم أفهم المرام على التمام، ولعل حاصله أن المتدين إذا قذف أحداً، ثم ردت شهادته لفقدان شرط، فحد، فان شهادته لاتقبل أبداً، لأنه لا يمكن منه أن يتوب أبداً، لأنه لامعنى للتوبة إلا تكذيب نفسه، وذا لن يفعله رجل متدين، ثم إنه وإن كان فى نفسه صادقا، لكنه كاذب عند الله، كما فى النص، فأولئك عند الله هم الكاذبون، فاذا كانوا كاذبين لابد لهم من التوبة، ليرتفع عنهم ميسم السوء، فاذا تعذرت توبتهم لكونهم صادقين فى زعمهم، بقى عليهم ما كان من عهدة الكذب، أعنى رد الشهادة، ثم من كان عند الله كاذباً. لايصير صادقاً بتكذيب نفسه، ولعل رد الشهادة جزاء للكذب، لاجزاء للفسق فقط، والتوبة ترفع الفسق، أما الكذب فذلك من صفة القول، ولا تعلق له بارتفاع الإثم، فهو بحاله بعد التوبة أيضاً، ولما كان رد الشهادة من لوازمه، بقى حكمه إلى الأبد، وذلك فى القذف خاصة، لعظمة أمره، ونخامة شأنه، وحينئذ يندفع ماذكره ابن رشد، أن رد الشهادة مع ارتفاع الفسق غير معقول، وذلك لأن ردها عد من تمامية الحد، لكون الكذب فى هذا الباب أشنع، بخلافه فى سائر الأبواب. فليس الرد جزاء للفسق فقط، ليعود الأمر إلى ما كان، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله : [الرؤية هلال رمضان] الخ ، ولامناقضة فيه إيضاً ، فان الحنفية لايسمونه شهادة ، بل هو إخبار مجرد عندهم ، ولذا لايشترط فيه لفظ الشهادة ، نعم يشترط فى هلال الفطر ، وذلك أيضاً لكونه متضمناً لمعنى الحلف ، فان الفقهاء ذكروا لفظ : أشهد ، فى ألفاظ اليمين أيضاً ، وزعم البعض أنه لابد فيه لفظ : أشهد بعينه ، ولا تكفى ترجمته ، وليس بصحيح ، بل يكفيه لفظ يؤدى مؤداه من أى لغة كان ، كما فى " الدر المختار ـ من باب الأذان " فاعلمه ، فإن المسألة إذاكانت فى غير بابها أعوزت على الناس ، فاحفظها .

قوله : [وكيف تعرف توبته ؟] قلت : تعرف بالنظر إلى حالاته ، ولعله إشارة إلى ماذكرنا أنها لاتحصل إلا بتكذيب نفسه ، فكيف تعرف ، فان التكذيب لايتحمله عامى ، فكيف برجل صادق .

قوله : [وقد نفى النبي ﷺ الزانى سنة] ، فله الرجوع بعدها .

قوله : [ونهى النبي ﷺ عن كلام كعب] الخ . ثم قبل توبته بعد خمسين يوماً ، فدلت تلك الآية ، والتى قبلها على قبول التوبة ؛ واعلم أن التغريب بعام ليس من أجزاء الحد عندنا ، وراجع له " فتح القدير " فانه قرر موثراً (۱).

باب " لايشهد على جور إذا أشهد" . والجور فى لغة العرب الانحراف عن الحق ، واستعملوه فى الفارسية بمعنى الظلم ، كالجفاء معناه البداوة (كنوارپن) ، ثم استعملوه فى معنى الظلم .

قوله : [خيركم قرنى] الخ ، هل المراد منه الخيرية فى القرون الثلاثة فقط ، أو خيرية الأولى ، فالأخرى كذلك إلى الأبد ؟ فلينظر فيه .

قوله : [يشهدون ولا يستشهدون] يعنى (بى قابو) ، وهذا اللفظ ورد هٰهنا فى معرض الذم ، وقد ورد فى موضع المدح أيضاً ، والوجه أن الشهادة بدون الاستشهاد ، إذا كانت لإحياء حق المسلم ، فهى خير لامحالة ، وإن كانت لقلة المبالاة بها ، فهى من أمارات الساعة .

قوله : [كانوا يضربونا على الشهادة] أى كان كبراؤنا يؤدبونا على تكلم لفظ الشهادة ، لئلا نعتاد به ، فنستعمله فى محلٍ ، وغير محلٍ .

باب " ماقيل فى شهادة الزور " الخ ، قال الحنفية : إن الرجوع عن الشهادة لا يكون إلا فى مجلس القاضى ، فلو رجعا عنه بعد ماخرجا عن مجلسه ، وقد شهدا شهادة زور لايكون ذلك رجوعاً

---

(۱) قلت : ونأتيك بعبارته فى " الحدود " إن شاء الله تعالى .

مالم يحضرا فى مجلسه ، ويرجعا فيه ، وحينئذ يعزرهما القاضى ، وينادى عليهم أن هؤلاء شهدوا شهادة الزور ، فاجتنبوهم .

قوله : [﴿فانه آثم قلبه﴾] أى إن ذنبه ليس على اللسان فقط ، بل سرى إلى القلب أيضاً ، وإن تكلم به اللسان فقط ، وبذلك يعلم قدر عظمه عند الله العظيم .

باب " شهادة الأعمى " والمراد منه من كان أعمى عند تحمل الشهادة ، أما من كان بصيراً عند التحمل ، ثم عمى عند الأداء ، فلا كلام فيه ؛ ويعلم من فقهنا أن شهادة الأعمى لا تقبل فى أكثر الجزئيات ، وتعتبر فى بعضها ، أما الجزئيات التى ذكرها المصنف فلا ترد علينا لكون الشهادة فيهما مقبولة عندنا أيضاً .

قوله : [وقبوله فى التأذين] وهو من الديانات ، فلا بأس بقبولها .

قوله : [وما يعرف بالأصوات] قد مر الكلام فى الشهادة بالسماع ، والتسامع .

قوله : [الشعبى] الخ ، أى تقبل شهادته إذا كان ذكياً يأمن الأغلاط .

قوله : [وقال الحكم : رب شىء تجوز فيه] دل على أن فيه تفصيلا عنده .

قوله : [وقال الزهرى : أرأيت ابن عباس لو شهد على شهادة أكنت ترده] الخ ، وكان ابن عباس قد عمى بآخره ، وقصته أنه حضر هو وأبوه مرة ، مجلس النبى ﷺ ، فرأى ابن عباس عنده رجلا ، فسأله عنه أباه من هو؟ فأجابه أنه لا يرى ثمة أحداً ، فعمن تسألنى ، ولم يكن العباس رآه ، فقال : بلى ، كان هناك رجل ، فرجع العباس إلى النبى ﷺ ، وقص عليه الخبر . فقال النبى ﷺ ذاك جبرائيل ، ثم طلب ابن عباس ، وقال له : هل رأيته ؟ قال : نعم ، قال : إذن لا تسلم لك عيناك ، وسوف تصير أعمى ، فكان كما أخبره ، قلت : ولعله رآه بكيفية أخرى ، وإلا فقد رآه غير واحد منهم فى صورة دحية ، ولا غرو أن يكون بين رؤية ورؤية فرق ، ألا ترى أنه كان يحضره بصورة دحية ، فيرونه كلهم ، ولم يره فى تلك المرة إلا ابن عباس ، فتلك رؤية أخرى ، لاندرى كنهها ، ثم إن لعماه سبباً ظاهرياً أيضاً ، وهو أنه كان يدخل الماء فى عينيه عند الوضوء ، أما الجواب عن المسألة فأقول : إن ابن عباس ، وإن كان أمره معروفا ، إلا أن قواعد الشريعة على مكانها ، ألا ترى أن شريحاً رد شهادة الحسن بن على ، ولم ينكر عليه على ، وكان أمير المؤمنين .

قوله : [أدخل ، فانك مملوك] ولا حجاب عن المماليك ، عند عائشة ، وتمسكت بقوله تعالى : ﴿ أو ماملكت أيمانكم ﴾ ، وقال الحنفية بالحجاب منهم أيضاً ، ونقلوا عن بعض السلف أنهم قالوا : لا تغرنكم ـ سورة النور ـ فانها فى الإناث دون الذكور .

قوله : [وهى منتقبة] وهى جائزة عندنا أيضاً ، سواء كانت شاهدة أو مشهودة عليها .

قوله : [سمع صوت عبّاد] وليس ذلك من باب الحكم .

باب " شهادة الإماء والعبيد " ، وهى جائزة عند البخارى مطلقاً .

باب " شهادة المرضعة " ، وقد مر الكلام فيه فى كتاب " العلم " .

قوله : [كيف وقد قيل] الخ ، وفيه إشعار بأنه لم يحكم من باب القضاء ، بل حكم بالديانة .

باب " تعديل النساء " ، أخرج فيه حديث الإفك لاشتماله على تعديل بريرة عائشة ، وستأتى الحكمة فى هذا الابتلاء .

باب " إذا زكى رجل رجلا كفاه " الخ - قوله : [عسى[1] الغوير أبؤساً] هذا مثل يضرب لما تكون ظاهره سلامة ، وباطنه هلاكا ، وأصله أن رجالا من أهل الجاهلية كانوا يسافرون ، فمطر عليهم السحاب ، ففروا إلى كهف يحفظهم عن المطر ، فتدهده حجر ، فانطبق عليهم ، فتسلط عليهم فيه بلاء ، فاهلكهم ، ومن هٰهنا جرى بهم المثل ، وترجمته (شايد غارهلاكت كا باعث نهو) قال النحاة : إن خبر - عسى يكون - منصوبا حكما ؛ قلت : ولا دليل عليه عندهم إلا هذا المثل ، فان خبره يكون مضارعاً ، ولا يظهر فيه الإعراب .

باب " بلوغ الصبيان " ، وسن البلوغ عندنا من اثنى عشر إلى خمسة عشر عاماً ، وبعده يعد بالغاً حكما ، ويمكن بعد العشرة أيضاً ، فان البلوغ يختلف باختلاف الأزمان ، والبلدان ، والصبيان ، وسنّ بلوغها من تسعة إلى خمسة عشر ، وبعدها بالغة حكما ، وفيما دونها لا يحكم عليهما بالبلوغ إلا بالاحتلام ، أو بأمارة البلوغ سواه .

قوله : [﴿ واللائى يئسن من المحيض ﴾] الخ ، قيل فى تفسيرها : إنها الآيسة ، وقال المالكية : لا ارتياب مع كبر السن ، فهى ممتدة الطهر ، فتمضى عدتها فى ثلاثة أشهر ، واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ إن ارتبتم ﴾ ، وقالوا : معناه إن ارتبتم فى العدة لامتداد طهرها (اكر شبهة پرى أورحيرانى هو امتداد طهر كيوجه سى) فعدتها ثلاثة أشهر ، وتكلم عليه القاضى أبو بكر بن العربى مفصلا ،

---

(١) ولعله وقع فيه بعض سهو منى ، وأصله كما فى العينى نقلا عن الأصمعى أن أصل هذا المثل : أنه كان غار فيه ناس ، فانهار عليهم ، أو قال : فأتاهم عدو فقتلهم فيه ، فقيل ذلك لكل من دخل فى أمر لا يعرف عاقبته ، وقال سفيان : أصله إن ناساً كان بينهم وبين آخرين حرب ، فقالت لهم عجوز : احذروا ، واستعدوا من هؤلاء ، فانهم يألونكم شراً ، فلم يلبثوا أن جاءهم فزع ، فقالت العجوز : عسى الغوير أبؤساً ، تعنى لعله أتاكم الناس من قبل الغوير ، وهو الشعب ، اه ملخصاً : ص ٣٧١ - ج ٦ .

والمسألة مشكلة جداً، فإنه لاسبيل لها عندنا إلى معرفة عدتها. إلا أن ترى ثلاث حيض، وفيه عسر ظاهر، فلا بد من الإفتاء بمذهب مالك. وأجاب عنه الحنفية أن الناس سألوا النبي ﷺ عن عدة الآيسة، فكان الارتياب منهم، فقوله: ﴿إن ارتبتم﴾ ناظر إلى سؤالهم، لا إلى تحيرهم في أمر عدتهن.

باب "اليمين على المدعى عليه"، يشير إلى أن القضاء إما بالبينة، أو اليمين، وليس فيه شق ثالث.

قوله: [عن ابن شبرمة، كلمني أبو الزناد] الخ، فابن شبرمة قاضي الكوفة، وأبو الزناد قاضي المدينة، فتكلما في مسألة الشهادة مع اليمين، فحج قاضي الكوفة على قاضي المدينة.

قوله: [﴿أن تضل﴾] أي مخافة أن تضل.

قوله: [﴿فتذكر إحداهما الأخرى﴾] وراجع نكتة هذا التطويل من "عروس الأفراح".

وأما قوله: [قضى رسول الله ﷺ بشاهد ويمين] فقد أجبنا عنه، على أنه علله يحيى بن معين بجميع طرقه كما ذكر ابن أمير حاج في "شرح التحرير"؛ قلت: أخرجه مسلم، وأئمة الحديث إذا اختلفوا في الصحيح والإعلال، فالاحتياط عندي في الأعمال، والأوجه عندي أن قضاءه هذا كان على طريق الصلح، ويشهد له ماأخرجه أبو داود في "باب القضاء باليمين والشاهد" ص١٥٣ - ج ٢، قال: سمعت جدي الزبيب يقول: بعث رسول الله ﷺ جيشاً إلى بني العنبر، فأخذوهم بركبة من ناحية الطائف، فاستاقوهم إلى النبي ﷺ، فركبت، فسبقتهم إلى النبي ﷺ، فقلت: السلام عليك يانبي الله، ورحمة الله، وبركاته، أتانا جندك، فأخذونا، وقد كنا أسلمنا، وخضرمنا - أي أعلمنا - آذان النعم، فلما قدم بالعنبر، قال لي النبي ﷺ: هل لكم بينة على أنكم أسلمتم قبل أن تؤخذوا في هذه الأيام؟ قلت: نعم، قال: من بينتك؟ قال: سمرة، رجل من بني العنبر، ورجل آخر سماه له، فشهد الرجل، وأبى سمرة أن يشهد، فقال النبي ﷺ: قد أبى أن يشهد لك، فتحلف مع شاهدك الآخر؟ فقلت: نعم، فاستحلفني، فحلفت بالله لقد أسلمنا يوم كذا، وكذا، ثم خضرمنا آذان النعم، فقال النبي ﷺ: اذهبوا فقاسموهم أنصاف الأموال، ولا تمسوا ذراريهم، لولا أن الله تعالى لايحب ضلالة العمل - أي بطلانه وضياعه - مارزيناكم - مانقصناكم - عقالا، قال الزبيب: فدعتني أمي، فقالت: هذا الرجل أخذ زربيتي - البساط - وفي الهندية (قالين)، فانصرفت إلى النبي ﷺ، يعني فأخبرته، فقال لي: احبسه، فأخذت بتلبيبه، وقمت معه مكاننا، ثم نظر إلينا النبي ﷺ قائمين، فقال: ماتريد بأسيرك

---

(١) وتكلم عليه المارديني في "الجوهر النقي" ص ١٥٠ - ج ٢ مبسوطا، وقد لخصناه في الحاشية، قبيل - كتاب العتق - وقد تكلم عليه الحافظ العيني من: ص ٣٨٠، إلى: ص ٣٨٣ - ج ٦ وأجاد فيه، فليراجع.

فأرسلته من يدى ، فقام النبي ﷺ فقال للرجل : رد على هذا زربية أمه التى أخذت منها ، قال : يانبي الله إنها خرجت من يدى ، قال : فاختلع نبي الله ﷺ سيف الرجل ، فأعطانيه ، فقال للرجل : اذهب فزده آصعاً من طعام ، قال : فزادنى آصعاً من شعير ، اه . فهذا كما ترى حكم على طريق المراضاة ، والمهادنة ، كما يفعله كبراء القوم ، ولا يدخل فى الحكم أصلا ، ولذا راعى الطرفين ، فلم يهدر حق الغانمين مطلقاً ، ولا رد دعواه مطلقاً ، ولكن أمر أن يقاسموا أنصاف الأموال ، فهذا من باب التحكيم ، وكثيراً مايجرى بين الناس ، فلا حاجة إلى إسقاط الحديث ؛ ثم إن الفقهاء . وإن فوضوا الصلح إلى رأى المتصالحين ، لكن لايكون فى الخارج إلا من ثالث ، فيصطلحان على مايحكم به .

باب ـ قوله : [من حلف على يمين] قالوا : المراد من اليمين المحلوف عليه .

قوله : [شاهداك ، أو يمينه] وقد مر منى أن النحاة ذكروا أن نحو : ـ إما ، وأو ـ لمنع الجمع ، ولم يتوجهوا إلى منع الخلو ؛ قلت . لابد أن يكون هو أيضاً من مدلولها ، لأنه لايراد من التقسيم إلا الحصر ، فيدخل فيه منع الخلو عقلا ؛ والحاصل أنها للانفصال مطلقاً ، سواء كان منعاً ، أو جمعاً ، هذا هو التحقيق ، وإن لم يذكروه فى كتبهم ؛ فان قلت : إن قوله تعالى : ﴿ فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما ﴾ دليل على أن الشهادة توجهت إلى المدعى عليهم أيضاً ، فكيف يستقيم الحصر على مذهبكم ؟ ؛ قلت : المدعى عليهم صاروا هناك مدعين من وجه ، وقد أبدع فيه الشاه عبد القادر ، وترجه بالبيان الحلو ، ولم يكتبه فقهاؤنا (١) ، فانهم لايسمون الشهادة إلا ما كانت فى مجلس القضاء ، أما أهل العرف فيقولون عند نقل الأخبار : نشهد بكذا مطلقاً ، وإن لم يكونوا فى مجلس القضاء ، فالشهادة عندهم أعم مما فى الفقه ، فاسترحنا عن الإشكال ، والجواب ؛ وقلنا : إن تلك الشهادة ليست ماتكون فى مجلس القضاء ، ليخالف الحصر المستفاد من ـ إما ، وأو ـ بل هى ماتكون فيما بينهم ، فاذن تسميتهما شهادة ليست على اصطلاح الفقهاء . بل جرياً على العرف ، فلا سؤال ، ولا جواب .

باب " إذا ادعى ، أو قذف " فله أن يلتمس البينة ، يعنى أن القاذف إذا قذف لا يقام عليه الحد ، ولكن يمهل ريثما يلتمس البينة ، ولا يرهق من أمره عسراً .

قوله : [البينة ، أو حد فى ظهرك] ، وإنما كرره النبي ﷺ تأكيداً ، ولم يعبأ بما اعتذره ، ورد

---

(١) قال الشاه عبد القادر فى " فوائده " : (اس جگہ شہادت فرمایا إظہار كو مدعى إظہار كرى يامدعى عليه جسى إقرار كوكهتى هين) ، ولم أفز من تمام تقرير الشيخ من هذا الموضع ، وقد ضاع منه شيء ، انخرم منه المراد .

عليه بأنك نظرت إلى جانب ، ولم تنظر إلى أنا لو حكمنا بالرجم بمجرد دعاوى الناس ، لفسدت الدنيا ، فليراع الطرفان ، وليوفر الحظان .

باب " اليمين بعد العصر " ، وفيه تغليظ بالزمان ، واعتبره الشافعية بالزمان والمكان ، ولا تغليظ عندنا إلا بالأسماء الإلـهية ، نحو أن يقول : بالله العزيز ، المحيي المميت ، الخ . كما فى "شرح الوقاية" قلت : قد اعتبره أهل العرف ، وإذن مراد الإمام ، أنه لا يجبر عليه ، وقد أشار البخارى إلى عدم التغليظ بحسب المكان ، حيث قال : ولا يصرف من موضع إلى غيره .

قوله : [قضى مروان باليمين] الخ . واعلم أن البخارى قد يأخذ أشياء قضى بها مروان . وهو رجل عرف الناس أمره ، ونبه الحافظ العينى على أن الحافظ ابن حجر يتعصب للبخارى ، حيث يؤول لمروان أيضاً ، لأن البخارى أخذ عنه فى كتابه ، وكذا يؤول لأوهام رواته أيضاً ، قلت : وصدق الحافظ العينى ، وهو كذلك .

باب " إذا تسارع قوم فى اليمين " وفى المذاهب الأربعة جزئيات يظهر فيها النفع لمن تسارع إلى اليمين ، وحلف أولا .

باب "كيف يستحلف ؟ " توجه إلى أن الحلف ينبغى أن يكون بأسماء الله تعالى وصفاته ، واشترط الحنفية كون تلك متعارفة ، وأفتى العينى بأن من أخذ القرآن بيده ، ثم قال شيئاً ، فهو حلف أيضاً ، وهذا ليس بحلف فى أصل المذهب . وحينئذ صار حاصله أن أخذ القرآن باليد يقوم مقام الحلف بالمصحف ، بقى الحلف بلفظ القرآن ، وكلام الله ، فيصح به اليمين ، وراجع له الفقه .

قوله : [ولا يحلف بغير الله] ورأيت فى ـ شرح الجامع الكبير ـ عن على بن البلبان الفارسى أن الحلف لغة يطلق على الحلف بالطلاق أيضاً . وإذن لم يبق اصطلاحا مجرداً ، وعندنا لا يحلف المدعى عليه بالطلاق فى أصل المذهب ، وأفتى به المتأخرون لفساد الزمان . فانهم لا يبالون بأسماء الله تعالى ، ومع هذا لو نكل المدعى عليه أن يحلف به لا يجبر عليه ، ولا يثبت به دعوى المدعى .

باب " من أقام البينة بعد اليمين " واعتبرها الفقهاء إذا لم يوجب تناقضاً ، وإنما اعتبرت بينة المدعى هٰهنا لإمكان التوفيق ، وعدم التناقض .

قوله : [ولعل بعضكم ألحن من بعض] الخ . وفيه مسألة قضاء القاضى بشهادة الزور ، ومر عليها الشيخ ابن الهمام ، ولم يأت بشىء شاف ، وبحث عليها السرخسى فى " المبسوط " فكفى وشفى . أقول : والحديث لا يرد علينا أصلا ، فانه ليس من باب القضاء بشهادة الزور ، وإنما هو فى القضاء بلحن الحجة ، وطلاقة اللسان ، وفصاحة البيان ، والقضاء بمثله أيضاً يجرى فيما بين الناس . فان للحكم

أبواباً ، فقد يكون من القاضى فى مجلس القضاء ، وقد يكون بطريق التحكيم ، وقد يكون من باب المروءة ، فلا يلزم أن يكون ذلك قضاء بالشهادة ، إنما هو إذا بلغ الأمر إلى مجلس القضاء ، فمن أخذ مال أخيه بمجرد طلاقته ، وفصاحته ، لم ينفذ القضاء فيه باطناً عندنا أيضاً ، وسيجىء الكلام فى الحيل .

فائدة : ذهب ابن نجيم إلى أن الشيخ ابن الهمام قد بلغ من الفقه منصب الاجتهاد ، أقول : بل هو من المرجحين ، وليس بفقيه النفس ، لأنه لا يأتى فى الباب بشىء جديد سمحت به قريحته ، وإنما يقرر كلمات القوم تقريراً جيداً ، ولم أجد فى كتابه حديثاً زائداً على ماأخرجه الزيلعى ، إلا فى موضعين ؛ أما الذى يكون فقيه النفس ، فيكون له شأن يبدى عجائب ، وغرائب ، وتكون فى ذهنه سلسلة المسائل يتفرع عليها بدون مناقضة ، ولا مهاترة .

باب " من أمر بإنجاز الوعد " وإنجاز الوعد لايدخل تحت القضاء عند الجمهور ، إلا عند مالك ، ولعل المصنف ذهب إلى مذهب مالك ، لأنه نقل بعده أن الحسن البصرى قضى بالوعد ، ولا يسمع دعواه عند الجمهور .

قوله : [وقضى به ابن أشوع] الخ ؛ قلت : ولايتعين أن يكون هذا من ابن أشوع قضاء ، بل يجوز أن يكون حكما بطريق الفتوى ، ولكن المصنف لايفرق فى كتابه بين القضاء والإفتاء ، فيطلق أحدهما مكان الآخر ، فيجوز أن يكون ابن أشوع أفتى بالوعد ، كما يفتى بسائر الديانات ، والمصنف عبر عنه بالقضاء .

قوله : [أى الأجلين (١) قضى موسى] الخ ، وحاصل الجواب أنه وفى بأكثر الأجلين ، على دأب المرسلين ، فانهم إذا وعدوا بأمر متردد بين الأقل والأكثر ، أوفوا بأكثرهما ، ليكونوا أحسن أداء ، وأتم قضاء .

واعلم أن المصنف لم يأت فى هذا الباب بما يقوم حجة على الجمهور ، وإنما أخرج أشياء من باب المروءات .

باب " لايسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها " قد اعتبر المصنف فيما مر شهادة العبيد ، وترجم الآن على هدر شهادة الكافر مطلقاً ، وقال الحنفية (٢) : إن شهادة الكافر على الكافر جائزة ، وكذا للسلم ، ولا تجوز عليه ، لقوله تعالى : ﴿لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ .

---

(١) فان قلت : إن خدمة الزوج لاتصلح مهراً عندنا ، فراجع جوابه من " أحكام القرآن " للجصاص ، فقد ذكر له وجوهاً عديدة ، وهو أجود مماذكره الشيخ العينى ههنا .

(٢) قلت : روى العلامة المارديني عن جابر أن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل وامرأة منهم زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ائتونى بأربعة منكم يشهدون ، قال العلامة :

قوله : [وقال الشعبي : لاتجوز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض لقوله تعالى : ﴿ فأغرينا بينهم العداوة ﴾ الآية ؛ قلت : باب الحقد والغمر غير باب الشهادة ، ولا اختصاص له بالكافر ، والمسلم ، فانها لاتقبل فى الوجهين .

قوله : [وقال ابن عباس] الخ ، واعلم أن فى التحريف ثلاثة مذاهب : ذهب جماعة إلى أن التحريف فى الكتب السماوية قد وقع بكل نحو فى اللفظ والمعنى جميعاً ، وهو الذى مال إليه ابن حزم ، وذهب جماعة إلى أن التحريف قليل ، ولعل الحافظ ابن تيمية جنح إليه ، وذهب جماعة إلى إنكار التحريف اللفظى رأساً ، فالتحريف عندهم كله معنوى ، قلت : يلزم على هذا المذهب أن يكون القرآن أيضاً محرفاً ، فان التحريف المعنوى غير قليل فيه أيضاً ، والذى تحقق عندى أن التحريف فيه لفظى أيضاً ، أما إنه عن عمد منهم أو لمغلطة ، فالله تعالى أعلم به .

باب " القرعة فى المشكلات " ـ وهي عندنا لتطييب الخاطر لاغير ، ولاتقوم حجة على أحد ، ولم يأت فيه المصنف بما يكون من باب الحكم ، وما أتى به فكله من باب الديانات .

قوله : [وعلا قلم زكريا الجرية] (يعنى دهارکی أوپر جرهكيا قلم زكريا عليه الصلاة والسلام كا)

قوله : [المسهومين] أى مغلوبين فى السهم ، قوله [مدحضين] (الزام كهايا هوا) .

وهذا سند جيد ؛ وروى ابن ماجه عنه أنه عليه الصلاة والسلام أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض ، قال العلامة : وهذا على شرط مسلم ، وفى " الأشراف " لابن المنذر : وممن رأى شهادتهم جائزة بعضهم على بعض : شريح ، وعمر بن عبد العزيز ، والزهرى ، وقتادة ، وحماد بن أبى سليمان ، والثورى ، والنعمان ، اه " الجوهر النقى " ص ٢٤٦ ـ ج ٢ ملخصاً ، وراجع معه العينى : ص ٣٩٧ ـ ج ٦ .

وفى "المعتصر" وعلى ذلك وجدنا المتقدمين من أئمة الأمصار فى الفقه يجيزون شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض ، وإن اختلفت مللهم ، ففيه خلاف : منهم شريح ـ وهو قاضى الخلفاء الراشدين ـ عمر ، وعثمان ، وعلى ، والشعبي كان يجيز شهادة بعضهم على بعض ، ومنهم عمر بن عبد العزيز ، كان يجيز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض ، ومنهم ابن شهاب ، ويحيى بن سعيد ، وربيعة ، والليث إذا اتفقت مللهم ، كالنصرانى على النصرانى ، واليهودى على اليهودى ، قال ابن وهب : خالف مالك معلميه : كابن شهاب ، ويحيى بن سعيد ، وربيعة فى رده شهادة النصارى بعضهم على بعض ، وعن يحيى بن أكثم جمعت قول مائة فقيه من المتقدمين فى قبول شهادة أهل الكتاب ، بعضهم على بعض إلاعن ربيعة ، فانى وجدت عنه قبولها وردها ، وإنما جاز شهادتهم دون الفساق منا ، لأن الكفر لم يخرجهم عن ولاية بعضهم على بعض فى تزويج بناتهم ، والبيع على صغارهم ، كما أخرج أهل الفسق فسقهم عن ذلك ، ولأنه يجوز تقرير الكافر على كفره ، ولا يجوز تقرير الفاسق على فسقه ، وهو قول أبى حنيفة ، وأبى ليلى ، والثورى ، وسائر الكوفيين ، إلا أن أبا ليلى يعتبر اتفاق الملة للقبول ، اه : ص ٣٢١ .

كتاب الصلح[1]

والصلح على ثلاثة أنحاء : الصلح مع إقرار ، والصلح مع سكوت ، والصلح مع إنكار ، وكله جائز عندنا ، وقال الشافعي : لايجوز إلا الأول ، ثم إن الحنفية اختلفوا فى حقيقة الصلح أنها بذل ، أو ماذا ، وراجع تفصيله من " الهداية " .

قوله : [يا أبابكر مامنعك] الخ ، وفى المسند لِمَ رفعت يديك ، فقد دخل الأمران تحت الإنكار ، وغاية مافى الباب أنه لم يشدد عليه بعد الإنكار ، وقد فصلناه من قبل .

قوله : [ماكان لابن أبي قحافة] ، يشعر بأن غير النبي لاتليق به الإمامة بين حضرة النبي ، ولذا لم تثبت إمامة غير النبي ﷺ فى محضره ﷺ إلا مرة ، أو مرتين .

قوله : [لو أتيت عبد الله بن أبي] الخ ، وهذا غلط[2] من الراوى ؛ والصواب أن النبي ﷺ كان ذهب إلى سعد بن عبادة .

قوله : [قبل أن يجلس ويحدث] الخ ، أى قبل أن يجلس فى حلقة درسه .

قوله : [فنزلت ﴿ وإن طائفتان ﴾] الآية ، وهذا يشعر بأن شأن نزولها السب والشتم ، دون القتل ، فلينظر فيه ، أن السب والشتم والضرب الخفيف ، هل يبلغ مبلغ الكبيرة ، أو هو صغيرة ، فان كان صغيرة لايتم منه استدلال المصنف فى الإيمان على أن مرتكب الكبيرة مؤمن ، نعم لو نزلت فى الكبيرة لتم التقريب .

باب " ليس الكاذب الذى يصلح بين الناس " ، واعلم أن الكذب[3] جائز فى بعض الأحوال عند الشافعية ، أما الحنفية فلا أراهم يجوزونه صراحة فى موضع ، نعم وسعوا بالكنايات ، والمعاريض وأمثالها ، وراجع له كلام الغزالى رحمه الله تعالى .

باب " إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود " ـ إشارة إلى ما أخرجه الحاكم أن كل صلح جائز إلا ما أحل حراماً ، أو حرم حلالا ، يعنى به أن الصلح إذا تضمن الجور ، فهل يعتد به أم لا ؟

---

(١) وراجع له العيني : ص ٤١٢ - ج ٦ ، ففيه بعض مايتعلق بالمقام ، وإن لم يكن على التمام .

(٢) هكذا وجدته فى مذكرتى .

(٣) وراجع البحث من العيني : ص ٤٠٧ - ج ٦ .

أما مسألة الصلح مع الإنكار فلم يتعرض لها بعد ، وراجع لها "الهداية" فانه أجاب عن إيراد الشافعية .

قوله : [لأقضين بينكما بكتاب الله] الخ ، فيه أصل عظيم بأن القضاء إذا تضمن أمراً باطلا ينقض ، ثم مايعلم من كتب الأصول هو أن وظيفة المجتهد القياس ؛ قلت : بل وظيفته توزيع الجزئيات على الكليات ، فان الكليات قد بسطها الشارع ، فربما يندرج جزء تحت عدة كليات ، ويتحير هناك الناظر ، فالمجتهد يبينه ، أنه داخل تحت هذا دون ذلك .

باب " كيف يكتب " الخ . يعني هل يكتب فيه اسم الآباء والأجداد .

قوله : [ما أنا بالذي أمحاه] ـ واعلم أن السيوطي مرّ على مسألة ـ ما أنا قلت ـ في "عقود الجمان" وتحير في مثالها من القرآن ؛ قلت : ويمكن عندي أن يكون الحديث المذكور مثالا له . ولعل السيوطي تردد فيه لأجل الموصول .

باب " الصلح مع المشركين " ، واعلم أن القرآن لم يرغب في الصلح معهم ، فقال : ﴿ كيف يكون للمشركين عهد ﴾ الآية ، مع أنه لم يحرمه أيضاً ، وذلك دأبه في مثل هذه المواضع ، فانه يفصح أولا بما هو أولى عنده ، وأرضى له ، ثم يتوجه إلى بيان الجواز أيضاً .

قوله : [وفيه سهل] الخ . وفي نسخة عن سهيل ، ثم غلط الكاتب ههنا . فأعرب مافي الصلب برعاية النسخة الأخرى ، والصواب باعتبار نسخة الصلب أن تكون المعطوفات كلها مرفوعة .

قوله : [انطلق عبد الله بن سهل ، ومحيصة بن مسعود بن زيد إلى خيبر ، وهي يومئذ صلح] ، وستأتي عليك تلك القصة مفصلة مراراً ، إلا أن قوله : وهي يومئذ صلح ، ليس إلا في هذا الموضع ، فاحفظه .

باب " الصلح في الدية " ـ قوله : [كسرت ثنية جارية] ـ وهذه الرواية أخرجها المصنف ثلاث مرات ، وفي كلها أن التي كسرت سنها كانت جارية ، ويأتي بعدها أنها كسرت ثنية رجل ، وهذا يخالف الحنفية ، وحمله الحافظ على تعدد الواقعة . وهو عندي وهم قطعاً [1] ، وغلط من الراوي .

باب " قول النبي ﷺ للحسن بن علي اني هذا سيد ، لعل الله أن يصلح به " الخ ، ولذا [2]

(١) قلت : وهو الذي اختاره العلامة المارديني في " الجوهر النقي " ، وستأتي عبارته في " الديات " إن شاء الله تعالى .

(٢) قال العيني : وكان ملاقاة الحسن مع معاوية بمنزل من أرض الكوفة ، وكان الحسن لما مات على

صالح معاوية لما أرسل إليه بالصلح ، فقال له الناس : إنك سودت وجوهنا ، فقال لهم : إن النبي ﷺ قال فيّ : لعل الله أن يصلح بي ، الخ ، فأنا فاعل ذلك .

قوله : [وله خير الرجلين] ، وإنما قال الحسن البصري لمعاوية : خير الرجلين ، لأن همه كان في حفظ الصبيان والنسوان ، ولم يكن هم عمرو بن العاص إلا في الفتح والهزيمة .

باب " هل يشير الإمام بالصلح " - ففي " الدر المختار " أنه يستحب للقاضي أن يشير إلى المتخاصمين أ [illegible] بالصلح ، ثم يحكم بما حكم الله به .

باب " إذا أشار الإمام بالصلح ، فأبى ، حكم عليه بالحكم البين " - قوله : [إنه خاصم رجلا من الأنصار قد شهد بدراً] [illegible] إن هذا الأنصاري كان بدرياً ، فكيف يظن به النفاق ، فليؤول في [illegible] ه يحتمل أن يكون منافقاً نظراً إلى ظاهر ألفاظه ، فقد غفل عما في نص البخاري ؛ والجواب [illegible] والتوجيه له قد ذكرناه من قبل .

قوله : [استوعى للزبير حقه في صريح الحكم] ، وفيه دليل على أن حكمه أولا كان مروءة وسماحة ، فاذا رآه مغضبا حكم عليه بالقضاء ، وفيه دليل على أن الفرق بين باب المروءة ، والحكم قد دار بين الصحابة الكرام أيضاً ، وهذا اللفظ قد استعمله محمد في "موطئه" ص ٣٣٧ .

باب " الصلح بين الغرماء وأصحاب الميراث ، والمجازفة في ذلك " وهذه الترجمة نظير ماترجم به في الشركة .

باب " الشركة في الطعام ، والنهد ، والعروض ، وكيف قسمة مايكال ويوزن مجازفة ، أو قبضة " الخ ، ونحوها في كتاب " الاستقراض " ص ٣٢٢ .

باب " إذا قاص أوجازفه في الدين ، فهو جائز تمراً بتمر ، أوغيره " ، وقد حكم ابن بطال على مثل هذه التراجم بكونها خلافاً للإجماع ، وقد مر مني أنها صحيحة على مرادها ، فانها ليست في باب المعاوضات والخصومات ، بل كلها من باب التسامح والمروءات .

بايعه أهل الكوفة ، وبايع أهل الشام معاوية ، فالتقيا في الموضع المذكور ، وبعد كلام طويل ، ومحاورات جرت بينهما سلم الحسن الأمر إلى معاوية ، وصالحه ، وبايعه على الأمر والطاعة ، على إقامة كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ثم رحل الحسن إلى الكوفة ، وأخذ معاوية البيعة لنفسه على أهل العراقين ، اهـ . ص ٤٢١ - ج ٦ .

قوله : [وقال ابن عباس : لابأس أن يتخارجا الشريكان] الخ ، ويشترط عندنا عدم الزيادة والنقصان عند التجانس ، وهذا فى الحكم ، وأما فى الديانة فكلها واسع .

قوله : [فان توى لأحدهما ، لم يرجع على صاحبه] ، يعنى فان لم يستوف أحدهما نصيبه من الديون ، وتوى ماله بعد التخارج ، فهل يبطل هذا التخارج ؟ فالجواب أنه لا يبطل ، ولا يكون له شىء ، أما التوى فهو أمر قدر له .

باب " الصلح بالدين والعين " - وتشترط عندنا المساواة عند المجانسة ، ولا بأس بالزيادة والنقصان أيضاً فى الديانة ، لما مرّ ، ثم ماأخرجه المصنف ليس فيه الصلح بالدين والعين ، بل فيه إسقاط الحق والإبراء ، وهذا غير ذلك .

كتاب الشروط

باب " مايجوز من الشروط " ، واعلم أن الشرط كان يطلق فى زمان على القبالة ، سواء تضمن ذكر شرط أولا ، ومنه يقال للطحاوى : شرطياً ، أى كاتب القبالة يعنى (رجرار) ، ثم سميت المحاضر والسجلات شروطاً ، ففى " العالمكيرية " باب طويل فى المحاضر والسجلات ، جمع فيه جملة المكاتيب من هذا النوع ، ومراد المصنف هٰهنا ماهو مصطلح الفقهاء والنحاة ، وهو المراد فى قول النبى ﷺ ، نهى عن بيع وشرط ، ولعل الاصطلاح الأول جرى بعد زمان البخارى .

فائدة : واعلم أن الشيخ نجم الدين عمر النسفى قد ألف كتاباً فى الوقف ، فلما رأيته تحيرت من كمال فصاحته وبلاغته ، وهكذا يتعجب المرء مما نقل فى " العالمكيرية " من عبارات الفقهاء ، فانها بلغت فى الفصاحة وحسن البيان الذروة العليا ، وهذا - النسفى - مقدم على صاحب - الكنز - ومحدث فقيه ، ومؤرخ كبير صنف " تاريخ سمرقند " فى اثنين وعشرين مجلداً .

قوله : [وامتعضوا] ، وترجمته ، فى الهندية (اور كرهى) .

باب " الشروط فى البيع " أراد المصنف إثبات هذا النوع من الشرع ، أما تفصيله ، فليراجع له الفقه .

باب " إذا اشترط البائع ظهر الدابة " الخ ، وترجمته هذه على حديث ليلة البعير ، واختلف الرواة فى ثمن البعير على ستة ، أو سبعة أوجه ، ولا حاجة عندى إلى طلب التوفيق بينهما ، وإن

تصدى له الحافظ ، والمهم عندى أن ينظر فى أن الشرط كان فى نفس العقد ، أو كان خارجا عنه ، فان ثبت الأول يثبت جواز الاشتراط فى نفس العقد ، ويرد الحديث علينا ، ولا يمشى فيه الجواب المذكور سابقاً ، أنه من باب المروءات والمسامحات ، وإن كان الثانى فلا إيراد علينا ، وقد مرّ ، وإنما نهى الحنفية عن هذه الشروط ، لأن فيها معنى الربا ، ولأن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط . وقد مرت فيه حكاية ابن حزم عن أبى حنيفة ، وابن أبى ليلى ، وابن شبرمة فى "البيوع" ؛ والمصنف توجه إلى تنقيح تلك الواقعة أنها كانت تبرعا ، أو بيعاً ، ثم إن كان بيعاً فماذا كان الثمن فيها ؟ قلت : وقد نقل البخارى فى كون الشرط خارج العقد ، أو داخلها خمسة ألفاظ : " فاستثنيت حملانه" ، "أفقرنى رسول الله ﷺ ظهره " ، "على أن لى فقاره" ، "ولك ظهره" ، "شرط ظهره إلى المدينة" . وأنت تعلم أن ألفاظ الحديث إذا اختلفت إلى خمسة ، كما رأيت ، ولم يتعين أحدها من الآخر بعد . فهدم القواعد المقررة المعهودة فى الدين لأجل لفظ من الألفاظ بعيد ، فان قوله : نهى عن بيع وشرط ، قاعدة كلية ، وسنة عامة ، فلا تترك لأجل واقعة لم تتعين ألفاظها بعد ، ولو تعينت وتخلصت على نظر الشافعية لم ترد على كونها واقعة ، فكيف بما لم تتعين بعد أن الظهر كان شرطاً فى العقد ، أو عارية ، أو تبرعا[1] منه ، ثم هٰهنا بحث آخر يعلم من " جامع الفصولين" لابن قاضى سماوة : أن فى عبرة الوعد شرطاً أقوال ، فقيل : كل وعد كان فى المجلس فهو فى حكم الشرط ، وقيل : إن كانت ألفاظه مشعرة بالإلحاق فهو كالشرط ، ولو كان بعد المجلس ، وإلا لا . وهو الأقرب عندى .

باب "الشروط فى المهر" - قوله : [أحق الشروط أن توفوا به مااستحللتم به الفروج] ؛ والحديث سلك فيه مسلك الإجمال ، وفصله الفقهاء .

(١) قلت : وقد أسلفنا الكلام فيه فى " البيوع " مبسوطاً ، ويدل على كونه تبرعا ماأخرجه الترمذى فى - مناقب جابر - عنه ، قال : استغفر لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البعير خمسا وعشرين مرة . هذا حديث حسن غريب صحيح ، وقد نقلناه عن " المعتصر " أيضاً فى " البيوع " ، ثم قال الترمذى : ومعنى ليلة البعير ماروى من غير وجه عن جابر أنه كان مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر ، فباع بعيره من النبى صلى الله عليه وسلم واشترط ظهره إلى المدينة ، يقول جابر : ليلة بعت من النبى صلى الله عليه وسلم البعير استغفر لى خمساً وعشرين مرة ، كان جابر قد قتل أبوه عبد الله بن عمرو بن حرام ، يوم أحد وترك بنات ، فكان جابر يعولهن ، وينفق عليهن ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يبر جابراً ، ويرحمه بسبب ذلك ، اهـ : ص ٢٢٥ - ج ٢ .

مسألة : من أنفق على امرأة نفقة طمعاً فى نكاحها ، فأبت ، ولم تفعل ، ففيه ثلاثة أقوال ، ذكرها الشامى ، وقد رأيت أزيد منها أيضاً .

باب " مايجوز من شروط المكاتب" الخ ، - قوله : [وليشترطوا ماشاءوا] وقدمر فيه لفظ: « دعيهم يشترطوا » وفى الصفحة الآتية فى خطبته ﷺ : مابال قوم يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله ، فهذه الألفاظ كلها قرينة على أن لفظ : اشترطى لهم الولاء ، ليس من قول النبى ﷺ ، وكيف يأمرها بالاشتراط ، مع أنه نفسه يقول : مابال أقوام ، الخ ، فاذا كان غضب عليه آخراً ، فهل يناسب له أن يأمر به أولا ، إلا أن يكون بمعنى قوله : « دعيهم يشترطوا » أى اشتراطهم مهمل ، فلا يعبأ به .

باب " الشروط فى الطلاق" - قوله : [إن بدأ بالطلاق أو أخر ، فهو أحق بشرطه] أى الحكم فى التقديم والتأخير ، سواء .

باب " الشروط بالناس فى القول " وقد وردت فيه الكتابة أيضاً .

باب " إذا اشترط فى المزارعة ، إذا شئت أخرجتك " - قوله : [لما فدع أهل خيبر عبد الله ابن عمر] الخ ، وكان ابن عمر ذهب إلى خيبر للتجارة ، فأسقطه اليهود من علية ، فانفكت يداه ورجلاه .

قوله : [كيف أنت إذا أخرجت من قومك] الخ ،وكان النبى ﷺ قال له ذلك عند فتح خيبر .

قوله : [وأعطاهم قيمة ماكان لهم من الثمر مالا ، وإبلا ، وعروضاً من أقتاب ، وحبال ، وغير ذلك] الخ، وعند مالك فى "موطئه" ص ٣٦٠ ، و ص ٣٦١ ، قال مالك : وقد أجلى عمر بن الخطاب يهود نجران ، وفدك ، فأما يهود خيبر فخرجوا منها ليس لهم من الثمر ، ولا من الأرض شىء ، وأما يهود فدك ، فكان لهم نصف الثمر ، ونصف الأرض ، لأن رسول الله ﷺ كان صالحهم على نصف الثمر ، وعلى نصف الأرض ، فأقام لهم عمر نصف الثمر ، ونصف الأرض قيمة من ذهب وورق ، وإبل ، وأحبال ، وأقتاب ، ثم أعطاهم القيمة ، وأجلاهم منهما ، اه . وهذا كما ترى يخالف مافى " الصحيح " فانه يدل على أن يهود خيبر لم يعطوا شيئاً ، وإنما أعطى يهود فدك ماأعطى ، وهو الصواب عندى ، والظاهر أنه وقع سقط فى البخارى من الأول ، فألحق الراوى ماكان فى آخر القصة بالأول ، فأورث خبطاً ، فان مالكا ساكن المدينة ، وهو أعلم بهذا الموضوع ، أما الحافظ فقد مشى على ظاهر البخارى .

باب " الشروط فى الجهاد ، إلى قوله : وكتابة الشروط " الخ ، ترجم أولا على الشروط بالقول، ثم ترجم على الكتابة .

قوله : [إن خالد بن الوليد بالغميم] الخ ، ولم يكن أسلم بعد ، وكان جاء ليخبر قريشاً من أمر النبي ﷺ .

قوله : [والطليعة] ترجمته (لين دورى) .

قوله : [فخذوا ذات اليمين] أى لئلا يطلع عليكم خالد .

قوله : [بركت به راحلته] ، ومن هٰهنا كان مبدأ أرض الحرم .

قوله : [والتبرض] ترجمته (جوسنا) ؛ وحاصله أن الماء كان قليلا ، بحيث كان الناس يتبرضه تبرضاً ، ولم يكن قابلا للنزح .

قوله : [وكان عيبة نصح] (أوتنيون جامه دان خير خواهى) ، لأنهم كانوا يحاربون قريشاً ، دون الله ورسوله .

قوله : [العوذ المطافيل] (شيردار كى بچى) ، قد نهكتهم الحرب ، أى أعجزتهم .

قوله : [ألستم تعلمون أنى استنفرت أهل عكاظ] الخ ، أى طلبت النفير من أهل عكاظ لقتاله - أى محمد ﷺ - .

قوله : [أشوابا من الناس] ترجمته (ايرى غيرى ادهر ادهر كى) .

قوله : [وجوهاً] أى قبائل مختلفة .

قوله : [أخذ بلحيته] وكانت تلك سنة بينهم ، عند التكلم مع كبرائهم .

قوله : [نعل السيف] أى قبيعته .

قوله : [ألست أسعى فى غدرتك] (كيا اب تك تيرى كرتوتو نكونهين بهگت رها هون) ، واعلم أن لقب قريش بدأ من ذرية مضر ، فلا يقال لأخواته : قريش .

قوله : [فابعثوها] وكانت هدايا النبي ﷺ ستين ، وذلك كان عمره ﷺ .

قوله : [قد سهل لكم] تفاءل باسم سهيل .

قوله : [ما أدرى ماهو] وما ذلك إلا أن المشهور من أسماء الله تعالى فى بنى إسماعيل كان هو " الله " وأما " الرحمن " فكان مشهوراً فى بنى إسرائيل ، ولذا كانوا يقولون : إنه يريد أن يزلنا عن الملة الحنيفية ، إلى الدين الموسوى .

قوله : [هذا ماقاضى] وهذا اللفظ أقرب إلى الشافعية ، فانه لاقضاء عندهم للعمرة ، فجعلوا عمرة القضاء من المقاضاة ، بمعنى الصلح ، وقال الحنفية : القضاء ضد الأداء .

قوله : [يرسف] أى يخطو قصيراً (جهوتى جهوتى قدم اتهار هاتها) .
قوله : [أخذنا ضغطة] أى (هم بجه كئى أور مغلوب هو كئى) .
قوله : [وأجزه لى] أى أحسن لأجلى .
قوله : [أو ليس كنت تحدثنا] الخ .

تحقيق فى قصة رؤية النبى ﷺ بالحديبية

واعلم أن الشقى لعين القاديان المتنبىء الكاذب ، زعم أن أخبار الأنبياء عليهم السلام أيضاً قد لاتطابق الواقع ، وذلك من دأبه فى سائر المواضع ، أنه إذا أورد عليه شيء ، ولم يلهمه شيطانه الجواب عنه ، جعل يعزوه إلى الأنبياء الحق ، ويقول : إن أخبارهم أيضاً قد تخالف الواقع ، كما أن النبى ﷺ رأى رؤيا أنه يعتمر من تلك السنة ، فارتحل لذلك ، فاذا أنه قد أحصر . ولم يتيسر له ما كان قصد إليه ، قلت : كذب عدو الله ، والله العظيم ، لم تكذب أخبار الأنبياء عليهم السلام قط . ولا كان لها أن تكذب ، وأين هو من أخبارهم ؟ وإنما يقيس ماتختطفه الشياطين ، ثم تقرقره إليه بما يتزل محفوظاً عن جوانبه ، محفوفاً عن أطرافه بالملائكة ، قال تعالى : ﴿فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً﴾ أما تمسكه بقصة الحديبية ، فمبنى على غاية شقاوته ، ونهاية سفاهته ، وقلة علمه ، وفرط جهله ، ومن أخبره أن النبى ﷺ رأى تلك الرؤيا فى المدينة ، بل مافى النقول الصحيحة عن مجاهد ، وغيره ، كما فى " الدر المنثور " أن النبى ﷺ رأى رؤيا بعد مابلغ الحديبية ، وهو الذى يشهد به الوجدان . لأنه لما سافر من المدينة عازما بالعمرة ، ثم أحصر ، وبلغ أصحابه من الهم والكرب مابلغهم ، حتى أنهم ماكادوا ليحلون من إحرامهم ، مع أن النبى ﷺ كان يأمرهم بذلك ، فلما حلق النبى ﷺ بين أظهرهم ، وشاهدوه بأعينهم ، فتسارعوا إلى الحلق . حتى كاد يقتل بعضهم بعضاً . من سرعة الحلق ، وحينئذ رأى النبى ﷺ رؤياه ليسكن جأشهم . وتطمئن قلوبهم . فهذا هو الذى كان من أمر رؤياه ، أما مارواه الواقدى ، فلا يعلم إلا من جهته ، وهو غير ناقد فى النقل . ويجمع بين كل رطب ويابس ، كحاطب ليل ، ومع ذلك ليس بكاذب فى نفسه ، ولو سلمناه فليس فيما نقله أن النبى ﷺ ارتحل لتلك الرؤيا ، بل هذا على نحو مايقوم الأنبياء عليهم السلام لقضاء أمر ، ثم قد تحول المشيئة بينهم ، وبين متمناهم . ألا ترى أن النبى ﷺ خرج إلى أحد يرجو الغلبة عليهم ، فلم يقدر له ، وظهر أمر الله ، فالذى يقدح فى باب النبوة أن يخبر النبى بأمر ، ثم لايقع كما أخبر به . أما تخلف المراد عن إرادتهم فلبس بقادح أصلا . بل وقع مما لايحصى . وذلك لأن الرجاء والقصد يعتمدان على الأسباب الظاهرية . بخلاف الأخبار بالغيب ، فانها تنبع من علم الله العليم . فلو ظهر

فيها الخلاف لانهدم الأساس ، ثم الذى يحصل به ثلج الصدر لو كان فيه قلب لحم ، أن هذه الواقعة من باب المسارعة إلى أمر خير ، كفعل إبراهيم عليه الصلاة والسلام فى رؤياه ، حيث لم يصبر بعدها ، إلا أن دعا ولده ، وتله للجبين ، ولا يقول هناك أحد : إنه لم تصدق رؤياه ، لأنه ذبح الكبش ، وقد كان رأى فى المنام أنه ذبح ابنه ، وذلك لأنه بعد رؤياه لم ينتظر لشىء ، غير أنه بادر إلى إجرائها على ظاهرها ، فأظهره الله تعالى أن الابتلاء قد تم بهذا القدر ، وحسب إمرار المدية عن ذبحه فحسب ، فلو فرضنا أن تلك الرؤيا كانت بالمدينة ، وفرضنا أن النبي ﷺ بعث للعمرة لأجل تلك الرؤيا ، فلا دليل فيه ، على أنه كان فى ذهنه أنه يعتمر من تلك السنة ، تأويلا لرؤياه ، بل كان من باب التسارع إلى الخير ، مهما أمكن ، ثم حسبت عمرته الناقصة عن العمرة من تلك السنة ، وهذه المسارعة ليست من الإخبار بالغيب فى شىء ؛ فالحاصل أن كشف الأمر المبهم عند الحاجة ليس من الكذب فى شىء[1] .

ثم إن قوله : أليس كان يحدثنا ، دليل على تقادم عهدهم بذلك القول ، لأنهم أخبروا بذلك عن قريب ، ثم سافروا لأجل الإخبار به ، بل فيه أن الله تعالى يرزق لكم العمرة حيناً ما ، والذى تبين آخراً أن هذا اللفظ فى ـ الصحيح ـ يشعر بنفى الرؤيا عندهم ، فانه يدل على أن ذكر الاعتبار عندهم كان بطريق المحادثة فيما بينهم ، وذلك أيضاً فى قديم من الزمان ، لافى عهد قريب ، لا أنه كانت عندهم فى ذلك رؤيا بنوا عليها سفرهم ، ولو كان سفرهم هذا من أجل رؤياه لكان الإحالة عليها أولى من الإحالة على التحديث ، لكونها أدخل فيه ، ولكنا لم نجد أحداً منهم يذكر فيه رؤيا ، غير أنهم يذكرون التحديث ، وذلك أيضاً كان فى القديم منهم ، ولذا قلت : إن بناءه على نفى كون رؤيا عندهم فى ذلك الباب ، وهو الراجح ؛ والثابت من النقول الصحيحة الصريحة ، كما مر عن مجاهد أن النبي ﷺ رآها بالحديبية : والحاصل أن أخبار الغيب التى تأتى إلينا خارقة للعادة يستحيل أن تتخلف عن الواقع ، أما فى تلك القصة فليس فيها غير الرجاء والإرادة . وذلك أمر آخر ، كما علمته .

قوله : [قال عمر] ـ أى ثم ندمت مما تجاسرت بين يدى رسول الله ﷺ ، وعملت لكفارته ماقدر لى ـ .

---

(١) قلت : وأشبه نظيره ماوقع لأبى بكر فى قصة غلبة الروم ، حيث شارطهم على مدة معينة ، ثم علم أن القرآن كان سلك فيها مسلك الإجمال ، وكان أخبر بالغلبة فى بضع سنين ، فعينه أبو بكر من عنده ، فهكذا وقع ههنا من الصحابة ، فانهم حملوا سفر النبى صلى الله عليه وسلم على أنه معتمر من تلك السنة لامحالة ، ثم أخبرهم النبى صلى الله عليه وسلم أنهم لدخلن المسجد الحرام إن شاء الله تعالى من قابل . وأنه لم يعدهم أنهم معتمرون من تلك السنة .

قوله : [وقال عقيل عن الزهري] الخ ، نقل تلك القطعة من صلح الحديبية عن الزهري على حدة ؛ وحاصل المقام أن نكاح الكافرة كان جائزاً قبل السنة السادسة ، ثم حرمه الله تعالى بعدها ، وقد كان النبي ﷺ صالحهم على رد من جاء منهم مسلماً إلينا ، أما رد المؤمنات المهاجرات إليهم أيضاً ، فقيل : إنه كان داخلا في الصلح ، وقيل : لا ، وعلى الأول لم يعمل بذلك الشرط ، ونسخه القرآن قبل العمل ، فكانت المسألة في تلك الأيام في المرأة التي هاجرت إلينا أن مهرها يرد إلى زوجها في دار الحرب ، إما من قبل زوجها في الإسلام ، أو من بيت المال .

وكذلك كان الواجب عليهم أن يردوا إلينا مثل ما أنفقنا عليها لو ارتدت منا امرأة ، والعياذ بالله ، ولحقتهم ، ولكنهم أبوا أن يفعلوه ، وقبله أهل الإسلام ، ثم حكم الله تعالى بأن لا يرد إليهم مهرهم أيضاً ، ولكنه يوضع في بيت المال ، ويعطى لمن ارتدت امرأته ، ثم لحقت بدار الحرب ، عوضاً عما أنفق عليها ، ولكنه بحمد الله تعالى وعونه لم يتفق أن ترتد منا امرأة ، فتلحق بهم ، وكان القرآن قد دعاهم أولا إلى خطة معروفة ، إلا أنهم لما أبوها نسخها ، وهو معنى قوله : فلما أبوا ، أي لم يسلموا هذا الشرط .

قوله : [﴿ ولا تمسكوا بعصم الكوافر ﴾] واعلم أن عصمة الزوجة إنما تستمسك من جهة الزوج ، فهو الحافظ لعصمتها . فلما كان الله سبحانه أمرهم أن يفارقوا أزواجهم التي كانوا نكحوهن وهن كوافر ، ولم يهاجرن معهم عبر عن مفارقتهن بعدم إمساك العصمة ، أي إذا كن في دار الحرب ، وأنتم في دار الإسلام ، فإبقاء نكاحهن إمساك لعصمتهن في دار الحرب ، وذا إنما يناسب بالمؤمنات ، أما الكوافر فلا تناسب لكم أن تمسكوا عصمتهن بإبقاء الزوجية ، ففارقوهن ؛ وحاصله أن الزوجة الكافرة لا تصلح لكم ، وأنتم لا تصلحون لهن ، فلا يتزوج بعد ذلك مسلم كافرة (مت تهاى ركهو عصمتين كافر عورتون كى شوهر عصمت تهامى رهتا هى بيوى كى مطلب هيه هوا كه اب سى مسلم كى تحت مين كافره بيوى نهين ره سكتى) .

قوله : [﴿ فعاقبتم ﴾] من العقبة ، وهي أن يركب اثنان على بعير ، واحداً بعد واحد ، ونوبة بعد نوبة ، والمعنى إن جاءت نوبتكم ، فذهبت من أزواجكم إليهم ، فالواجب عليهم أن يردوا إليكم ما أنفقتم عليهن ، والتفسير الآخر أنه مأخوذ من العقوبة ، فالمعنى إذا جاهدتم فأصبتم العقوبة إياهم ، فاحفظوا شيئاً مما حصل لكم لينفعكم عند أداء المهر إلى أزواجهن ، وهذا مرجوح عندي .

قوله : [من الصداق] يتعلق ـ بيعطى ـ لا ـ بما أنفق ـ وراجع الهامش .

قوله : [ونكح معاوية] ـ فيه أن إسلامه لم يكن إلى صلح الحديبية ، وكان في فتح مكة .

باب " الشروط فى القرض " وقد مر عن الفقهاء أن الأجل لازم فى الدين، دون القرض، فله أن يطالبه قبل حلول الأجل.

باب " مايجوز من الشروط، والثنيا فى الإقرار، والشروط الذى يتعارفه الناس بينهم " الخ، دخل المصنف فى حكم الاستثناء، قيل: إن الكلام الاستثنائى يعز وجوده فى سائر اللغات، غير العرب، وقد استعمله المتأخرون من أهل فارس، كخواجه حافظ، حيث قال:

(از سر كوئى تو رفتن نتوانم كامى ورنه * اندر دل بيدل سفرى نيست كه نيست)

وذلك لأن ظاهره غير معقول، فان النفى أولا، ثم نقضه بحرف الاستثناء، ليس له معنى. ولذا تكلم فيه الرضى فى " شرح الكافية"، وحقق معناه، وحاصله أن المستثنى يؤخذ بمعنى المستثنى منه فى الذهن أولا، ثم يعتبر الحكم على المجموع، فيعتبر أولا القوم إلا زيد، ثم يدخل على هذا المجموع جاءنى، فلا يلزم نقض النفى، وطول فى العبارة بلا طائل. وهذا تخريج باعتبار الذهن فقط. وقال فى " الدر المختار": إن الاستثناء عندنا تكلم بالباقى بعد الثنيا، فأخذ الحكم فى المجموع دون الأجزاء، كما قاله الرضى، وقال الشافعية: إن فى المستثنى أيضاً حكما على خلاف مافى المستثنى منه؛ قلت: والراجح عندى أن فيه حكما أيضاً، لكن فى مرتبة الإشارة دون العبارة، كما جعله الشافعية، وهو الذى ذهب إليه ابن الهمام [1]، فراجع البحث من " التحرير " لابن الهمام.

قوله: [كريه] (كرايه دار).

قوله: [فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكره، فهو عليه] وقد مر من قبل أن الأجير الخاص يستحق الأجرة بمجرد تسليم النفس عندنا، وإن لم يبرح قاعداً.

قوله: [فقضى عليه] وهذه المسألة تدخل عندنا فى خيار النقد، والخيار فى " الهداية " ثلاثة أنواع فقط: خيار شرط، ورؤية، وعيب، وهى فى الفقه تبلغ إلى تسعة أقسام.

قوله: [مائة إلا واحداً] غرض المصنف ثبوت الكلام الاستثنائى من الأحاديث، ويمكن أن يكون إشارة إلى الاستثناء من العدد، فان أكثر النحاة إلى نفيه، حتى إنهم ذكروا النكات لقوله تعالى: ﴿ فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما ﴾ فانه استثناء من العدد، وذا لايجوز على طورهم.

---

(١) قلت: ونظيره الخلاف فى الحكم فى القضية الشرطية، أنه فى الجزاء والشرط قيد له، أو الحكم بين المقدم والتالى، وقد طال النزاع فيه بين أهل الميزان، وأهل العربية، والبسط فى موضعه.

قوله : [من أحصاها] الخ ، أى من حفظها ، وهو المراد عند المحدثين ، وقال الصوفية : التخلق بها .

باب " الشروط فى الوقف " ولاريب أنه يخالف مذهب الحنفية على مافى " المبسوط " ، وأما على ماقررناه من " الحاوى " فلايخالف .

قوله : [تصدق بها] أى بغلته .

قوله : [غير متأثل مالا] أى لايريد به التمول ، بل قضاء حاجته فقط .

كتاب الوصايا

قوله : [ماحق امرىء مسلم له شىء يوصى فيه ، يبيت ليلتين ، إلا ووصيته مكتوبة عنده] ، قال بعضهم : إن " ماحق امرىء " مبتدأ ، " ويبيت ليلتين " خبره ، فتدخل الليلة الواحدة تحت المسامحة ، فلايجوز له أن يبيت ليلتين ، ولاتكون وصيته مكتوبة عنده ، وقال بعضهم : إن خبرها " إلا ووصيته مكتوبة عنده " ، وحينئذ لايبقى له فى الليلة أيضاً حق ، وخبر ـ ما ـ الحجازية . يأتى بحرف الاستثناء أيضاً ، وراجع البحث من ـ الطيبى ـ(١) .

قوله : [ختن رسول الله ﷺ] ، والختن ههنا بمعنى أخ الزوجة ، وقد رأيت إطلاقه فى كل ذى قرابة للزوجة .

قوله : [أوصى بكتاب الله] ، يحتمل أن تكون الباء للاستعانة ، أو صلة دخلت على المفعول به ، قال سيبويه : لامعنى لها إلا الإلصاق ، وماذكروه من المعانى فكلها موارد لتحققه .

قوله : [ثقلين] أى وقرين عظيمين ، ينبغى الاعتناء بهما ، وهما القرآن والعترة ، كما سيجىء فى " باب « أن يترك ورثته أغنياء » " الخ .

قوله : [عسى الله أن يرفعك] ـ أى من مرضك هذا ـ وفيه بشارة لصحته ، وقد تكلمنا على حديثه مفصلا فيما مرّ .

---

(١) قال الطيبى : ـ ما ـ بمعنى ليس ، وقوله : يبيت ليلتين صفة ثالثة ـ لامرىء ـ ويوصى فيه صفة لشىء ، والمستثنى خبر ، وقيد ليلتين ليس بتحديد ، يعنى لاينبغى له أن يمضى عليه زمان ، وإن كان قليلا ، إلاووصيته مكتوبة ، اه مختصراً . وراجع له العينى : ص ٤٧٣ ـ ج ٦ أيضاً .

باب " الوصية بالثلث " - قوله : [وقال الحسن : لايجوز للذمى وصية إلا الثلث] أى فهو أيضاً كالمسلمين فى هذا الباب .

قوله : [لو غض الناس إلى الربع] أى لو نقص .

فائدة : واعلم أن تقرير الحنفية فى تعيين ربع الرأس فى باب المسح عديدة . والذى نحا إليه صاحب " الهداية " هو أن الآية مجملة ، فالتحق الحديث بياناً لها ، ورده الشيخ ابن الهمام ، وذكر من عند نفسه توجيهاً ، وكذلك تعقب عليه فى " باب الحج " ، فذكر أن حلق الربع يجزىء عند إمامنا ، كما فى المسح . وقال : إنه قياس شبه ، وهو غير معتبر ، فانا لانعرف فيهما معنى يقتضى الربعية ، فترك مسألة الحنفية ، قلت : وليس الأمر كما زعم الشيخ ، وليس حلق الربع فى الحج من باب القياس على المسح ، بل هو باب آخر قد ذكرناه فى مواضع ، وهو أن أصل البحث فى أن الأمر إذا ورد بإيقاع فعل على محل ، هل يقتضى ذلك استيعابه أولا ؟ فذهب نظر الإمام الأعظم إلى أنه لايقتضيه ، بل الربع منه يقوم مقام الكل ، فاعتبره فى " باب المسح - والحلق فى الحج - وكشف العورة - ونجاسة الثوب - والأضحية - وغيرها " ، وذهب نظر الشافعية إلى أن أدنى مايطلق عليه الاسم يحكى عن الكل ، ونظر مالك إلى أنه يقتضى استيعاب ذلك المحل ، ومن ههنا اختلفت تفاريعهم فى تلك المسائل ، وحينئذ لايرد عليه ماأورده الشيخ ابن الهمام ، ثم إنه لاريب أن الشيخ ابن الهمام أصولى حاذق ، فانظر كيف آخذ على صاحب " الهداية " ، وكيف فرق بين المقيس ، والمقيس عليه ، بخلاف الحافظ ابن حجر ، فانه مع كونه حافظاً بلا مرية ، ومحدثاً بلافرية ، ليس له شأن فى الأصول ، كالشيخ ابن الهمام ، ولذا احتج للقيام فى مولد النبى ﷺ من قوله ﷺ : قوموا لسيدكم ، مع الفارق البين بين الموضعين ، فان القيام فى المقيس عليه للإعانة ، لأنه كان مجروحاً ، وهو فى المقيس للتعظيم ، وكذا الحكم فى المقيس عليه من عالم الأجسام ، وفى المقيس من عالم الأرواح ، وكذا علة القيام فى المقيس عليه متحققة ، وفى المقيس موهومة ؛ وبالجملة قياسه فاسد من وجوه ، لكونه قياس عالم الأرواح على عالم الأجسام ، والموهوم على المتحقق ، فكم من فرق بين مدارك الشيخ ، ومدارك الحافظ فى هذا الباب ، ولاتحزن ، فان الله تعالى خلق للفنون رجالا ، فالرجل وفنه ، والرجل وصنعته .

باب " إذا أومأ المريض برأسه إشارة بينة " الخ ، أخرج المصنف تحته قصة رض اليهودى رأس جارية ، وأخذ القصاص منه بإيماء ؛ قلت : ولايدل الحديث إلا على أنه فتش الأمر بإيمائها

أما رض رأسه ، فلم يكن إلا بعد ما اعترف به هو ، ثم العبرة بالإيماء ، حيث كان ليس إلا ديانة ، أما في القضاء فلا اعتبار له .

باب " لا وصية لوارث " وهذا الحديث ضعيف بالاتفاق ، مع ثبوت حكمه بالإجماع ، ولذا أخرجه المصنف في ترجمته ، وإلا فانه لا يأتي بالأحاديث الضعاف مثله ، ثم لم يعبر عنه بالحديث ، على ما عرفت من دأبه ، فيما مرّ ، وبحث فيه ابن القطان أن الحديث الضعيف إذا انعقد عليه الإجماع ، هل ينقلب صحيحاً أولا ؟ والمشهور الآن عند المحدثين أنه يبقى على حاله ، والعمدة عندهم في هذا الباب هو حال الإسناد فقط ، فلا يحكمون بالصحة على حديث في إسناده راوٍ ضعيف ، وذهب بعضهم إلى أن الحديث إذا تأيد بالعمل ارتقى من حال الضعف إلى مرتبة القبول ، قلت[1]: وهو الأوجه عندي ، وإن كبر على المشغوفين بالإسناد ، فإني قد بلوت حالهم في تجازفهم ، وتسامحهم ، وتماكسهم بهذا الباب أيضاً ، واعتبار الواقع عندي أولى من المشي على القواعد ، وإنما القواعد للفصل فيما لم ينكشف أمره من الخارج على وجهه ، فاتباع الواقع أولى ، والتمسك به أحرى .

باب " الصدقة عند الموت " - قوله : | قلت : لفلان كذا ، ولفلان كذا ، وقد كان لفلان | يعني أنك توصي المال لواحد ، والشرع يعطيه لآخر ، أو معناه أنه صار لفلان قبل إيصائك له ، وهذا الاختلاف يبنى على أن النكرة إذا أعيدت نكرة ، فهل تكون غير الأولى أو عينها ؟ .

باب " قول الله عز وجل[2] : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ " ، فالدين يقدم في الأداء ، وإن تأخر ذكراً .

---

(١) قلت : ولا تكن كما قيل : حفظت شيئاً ، وغابت عنك أشياء ، فان الشيخ قرر مراده من تلك الكلمات فيما مر ، فلا يريد به هدر باب الإسناد ، كيف ! ولولاه لقال من شاء ماشاء ، ولكنه يريد أن الحديث إذا صح من القرائن ، وظهر به العمل ، فتركه ، وقطع النظر عنه بمجرد راو ضعيف ليس بسديد ، كيف ! وتسلسل العمل به أقوى شاهد على ثبوته عندهم ، وقد قررناه ، وحققناه ، وشيدناه في مواضع ، فلا نطيل الكلام بذكره ، وإنما أردنا التنبيه فقط .

(٢) قال الحافظ العيني : وكأن غرض البخاري بهذه الترجمة الاحتجاج على جواز إقرار المريض بالدين مطلقاً ، سواء كان المقر له وارثاً ، أو أجنبياً ، وقال بعضهم : وجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين في تقديمهما على الميراث ، ولم يفصل ، فخرجت الوصية للوارث بالدليل ، وبقي الإقرار بالدين على حاله ، اهـ . ثم تعقب عليه العيني : ص ٤٨٦ - ج ٦ .

قوله : [ويذكر أن شريحاً . . .] أجازوا إقرار المريض بدين ، وإقراره إنما يعتبر عندنا إذا كان سببه معروفاً ، وإلا لا ، وراجع مسائله من " الهداية " .

قوله : [وقال الحسن : أحق مايقصد به الرجل آخر يوم من الدنيا ، وأول يوم من الآخرة] يعنى إذا لم يعتبر إقراره ، وقد بلغت الروح الحلقوم ، فتى يعتبر به .

وقال إبراهيم ، والحكم : إذا أبرأ الوارث من الدين برىء ، وفيه تفصيل فى فقهنا .

واعلم أن أصحابنا اختلفوا فى الإقرار أنه إخبار ، أو إنشاء ؟ وثمرة الخلاف تظهر فيما علم المقر له ، أن المقر لم يقر له بشىء فى الخارج ، فان كان إخباراً لايحل له أخذ المال المقر به ديانة ، وإن حكم القاضى ، وإن كان إنشاء جاز له أخذه ، وقال فى " الدر المختار " : إنه إنشاء من وجه ، وإخبار من وجه ، وهذا التقسيم اعتبره الفقهاء ، ولا يعرفه النحاة ، إلا أن عبد القاهر ، والزمخشرى اختلفا فى أن المتكلم إذا تكلم بالحمد لله ، وأراد به إنشاء الحمد ، فهل يخرج هذا الكلام من نوعه ، أولا ؟ .

قوله : [ألا تكشف] ، أى لا تفتش .

قوله : [كنت أعتقك] الخ ، فهذا إخبار ، ويصدق به ؛ وقوله : [قال بعض الناس : لايجوز إقراره لسوء الظن به] الخ ، فنقل أولا القطعات التى تدل على عبرة إقرار المريض ، ثم توجه إلى الايراد على الحنفية ، فقال : إن بعض الناس يسىء الظن برجل على شرف الرحيل ، ولا يظن بأحد أنه يكذب فى مثل هذا الموطن .

قوله : [ثم استحسن ، فقال : يجوز إقراره بالوديعة] الخ ، يعنى نفى أولا إقراره ، ثم جعل يستثنى منه ، لما لاح له دلائل خاصة ، وموانع جزئية ، وحاصل إيراده أمران : الأول أن النبى ﷺ نهى عن سوء الظن ، ولم يعمل به أبو حنيفة ، فلم ينفذ إقراره لسوء الظن به ؛ والثانى أن الله تعالى أمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها ، فوجب أن تردّ أمانة المقر له إليه . ولو لم تعتبر إقراره ، يلزم منع الأمانة عن صاحبها ، وركوب حقوق المسلمين على رقبته من أجل إقراره ، ومنعها عنهم ، ولا يحل له ذلك . قلنا : إنك قد علمت أن الإقرار إذا كان سببه معلوما ، فهو معتبر عندنا أيضاً ، ولا مناقضة [1] بعبرة الوديعة وغيرها ، فان الوديعة ليست من الإقرار فى شىء ، فانها ليست تمليكا

---

(١) قال العينى : والفرق بين الإقرار بالدين ، وبين الإقرار بالوديعة ، والبضاعة ، والمضاربة ظاهر ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ، ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة ، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم ، اهـ : ص ٤٨٨ - ج ٦ .

جديداً ، بقيت المضاربة والبضاعة ، فليست من الإقرار المعروف ، أما الجواب عن الأمر الأول ، فنقول : إن الحديث محله فيما إذا كان إساءة الظن بلا وجه ، أما إذا كان موضع ريب وريبة ، ففيه قوله : اتقوا مواضع التهم ، وأما الجواب عن الأمر الثانى فنقول : إنا نلاحظ حق الورثة أيضاً ، فأنتم نظرتم إلى حق المقر له ، ونحن نظرنا إلى حق الورثة ، فلزم عليكم ترك النظر إلى حق الورثة ، كما ألزمتم علينا ترك النظر إلى حق المقر له ؛ وأما الجواب عن الآية فبأنها خارجة عن مورد النزاع ، لأنه لا كلام فى رد الأمانات ، وإنما الكلام فى إقراره ، ولنا أن نقول أيضاً : إن حق الورثة لما تعلق بما له ، فينبغى أن يرد إليهم ، ولا يرد إلى غيرهم ، فالنقض النقض ، والجواب الجواب ؛ وحاصل المقام أن الإمام الهمام نظر إلى أن الأمانات والودائع ، إخبار بأمر ماض ، فاذا أخبر به سلمنا قوله ، ولم نكذبه ، بخلاف الإقرار ، فانه إنشاء من وجه ، فوسع لنا أن لا ننفذه بظهور حق الورثة ، فنظرنا إلى أن حفاظة حق الورثة ، أقدم من حفاظة حق الغير ، ونظر المصنف بالعكس .

فائدة : واعلم أن المشهور فى تعريف الاستحسان أنه قياس خفى ، وحقق الشيخ ابن الهمام أنه ما خالف القياس الجلى ، سواء كان قياساً خفياً ، أو نصاً ، أو غير ذلك ، ولا ينبغى القصر على القياس الخفى ، فان الاستحسان قد يكون بالنص أيضاً .

فائدة أخرى : واعلم أن المجتهدين لم يكونوا برآء من الغلط ، فاحتوى علمهم على الصواب ، والخطأ من الأصل ، نعم كانت علوم الأنبياء عليهم السلام صدقاً محضاً ، لا تشوبها رائحة من الكذب لكن الرزية كل الرزية ، حيث لم تنقل إلينا على طرقها ، واختلط فيها الرواة ، كما قيل .

هم نقلوا عنى الذى لم أفه به * وما آفة الأخبار إلا رواتها

ولكن الله تعالى خلق أقواما بينوا أغلاطهم ، ونبهوا على أوهامهم . فميزوا المخيض عن الرغوة ، فجزاهم الله تعالى خيراً ، ولولاهم لبقينا فى ظلمة وحيرة .

باب " تأويل قوله : ﴿ من بعد وصية يوصى بها أو دين ﴾ " الخ ، وهى المسألة عندنا .

قوله : [بسخاوة نفس] وقد مرّ أن السخوة كما تكون فى الإعطاء ، كذلك تكون فى الأخذ أيضاً .

باب " إذا وقف أو أوصى لأقاربه " الخ ، شرع المصنف فى مسائل الوقف ، ووافق فى أكثر مسائله صاحبي أبى حنيفة . وذلك لأنه جعل الأساس فيه كتاب محمد بن عبد الله الأنصارى الذى صنفه فى مسائل الوقف ، والأنصارى هذا من أرشد تلامذة زفر ، لازمه إلى أن توفى ، وإنما يقال له : الأنصارى لكونه فى السبط السادس من أنس بن مالك .

قوله : [أوصى لأقاربه] أى أوصى بهذا اللفظ ، ثم جرى النزاع فى تعيين مصداق الأقارب من هم ؟ قلت : وهذا مما لا يمكن تعيينه ، لأنه مختلف باختلاف العصر ، وكان العرف فى عصر أبى حنيفة بإطلاقه على كل ذى رحم محرم ، وراجع الهامش ، فانه أنفع جداً .

قوله : [وقال الأنصارى] الخ ، والأنصارى هذا هو محمد بن عبد الله الأنصارى ، وكان يقول بجواز وقف الروبية أيضاً ، بأن يحبس أصلها ، وتنفق بمنفعتها ، فوقف النقد صحيح عنده ، وكان عليه العمل فى القسطنطينية ، هكذا فى "العالمكيرية" عن الأنصارى ، ولم يدركه بعضهم من هو ، قلت : هو هذا ، ثم إن المصنف ذكر بعضه نسب حسان ، وأبى طلحة لتظهر قرابتهما .

قوله : [وهو الأب الثالث] أى حرام بن عمرو .

قوله : [وحرام بن عمرو ، إلى قوله : النجار] هذه العبارة زائدة فى بعض النسخ ، ولا طائل تحتها ، كما فى الهامش .

قوله : [وقال بعضهم] الخ ، وهو أبو يوسف ، والظاهر أنه وافقه ، فليس المراد من بعض الناس أباحنيفة دائماً ، ولا أنه للرد دائماً ، كما علمته من قبل .

باب "هل ينتفع الواقف بوقفه" ويجوز الانتفاع به عندنا أيضاً ، وأخرج المصنف تحته حديث ركوب الهدى ، ومعلوم أن الهدى غير الوقف ، ولكن المصنف لا يبالى بهذه الفروق ، ويستشهد من أحد البابين على الآخر .

باب " إذا وقف شيئاً فلم يدفعه إلى غيره ، فهو جائز " ومحطه أن الوقف هل يتم بدون تسليمه إلى متولى أولا ؟ ففيه خلاف بين أبى يوسف ، ومحمد ، فقال أبو يوسف : إنه يتم ، وإن لم يسلمه إلى متولى ، لأنه كالإعتاق عنده ، بجامع أن الملك فيها يزول لا إلى مالك ، وقال محمد : لا يتم بدونه ، لأنه تصدق ، فلا بد من القبض ، وتفصيله أن أصل الخلاف فى معنى الوقف ، ففهم أبو يوسف ، أنه اسم لرفع علائق المالكية ، ونظيره موجود فى الشرع ، وهو الإعتاق ، وذهب محمد إلى أن رفع الملك لا إلى مالك ، مما لا نظير له فى الشرع ، نعم فيه تحويل شىء من ملك إلى ملك ، كالصدقة ، والهبة ، فيكون أقرب إليه ، فجعله فى حكم التصدق ، واختلف فى الفتوى ، وكذا فى تصحيحه ، واخترنا مذهب أبى يوسف ، واختار المصنف أيضاً مذهب أبى يوسف ؛ وإنما لم يعرج ههنا إلى مسائل الشافعى ، لما علمت أنه أخذ مسائل هذا الباب من كتاب الأنصارى ، أما مسائل أبى حنيفة ، فقلت فى هذا الباب ، لكون حقيقة الوقف يسيرة عنده ، على ما علمته ، ويستفاد من عبارة المصنف الآتية أنه توجه فيه إلى مسألة أخرى ، وهى أنه هل يتولى الوقف بنفسه ، أو يولى عليه غيره ، والله تعالى أعلم .

باب " إذا قال: داري صدقة لله، ولم يبين الفقراء، أو غيرهم، فهو جائز "؛ يعني أنه لا يشترط لتمامية الوقف بيان المصارف، وهو مذهب أبي يوسف، واختاره المصنف أيضاً خلافاً لمحمد.

قوله: [قال بعضهم] الخ، أراد به محمد.

باب " إذا تصدق أو وقف بعض ماله " الخ، عطف إلى وقف المشاع، وقد وسع، قيل: ذلك في هبة المشاع أيضاً، والمسألة فيه عندنا أن الواقف إن كان حياً يستفسر عنه؛ أما قوله: إن من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله ورسوله، فانما يصلح حجة للمصنف، لو كان قاله على طريق الوقف، وإن كان على طريق الاستشارة، فلا حجة له فيه.

باب " من تصدق إلى وكيله، ثم رد الوكيل إليه " - قوله: [قد قبلناه منك، ورددناه عليك، فاجعله في الأقربين] وفيه الترجمة.

قوله: [فباع حسان حصته] أي بعده بزمن.

باب " قول الله عزّ وجل: ﴿ وإذا حضر القسمة ﴾ " الخ، والحكم فيه استحبابي.

باب " مايستحب لمن توفي فجأة أن يتصدقوا عنه، وقضاء النذور عن الميت " يعني أن أداء الديون والتصدق وغيرها، كلها معتبر عن الميت.

باب " الإشهاد في الوقت " لاريب في كونه مفيداً، وإن صح بدونه أيضاً، أما النكاح، فان الإشهاد يشترط لانعقاده أيضاً، بخلاف سائر العقود.

باب " قول الله عز وجل ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم، ولا تتبدلوا الخبيث ﴾ الخ، واعلم أنهم اختلفوا في التبدل، والتبديل، والإبدال، والاستبدال مايكون فيه المتروك، وما يكون المأخوذ؟ والمتروك [1] في قوله تعالى: ﴿ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب﴾ الخبيث، والمأخوذ الطيب، وراجع الفرق فيه من "شرح الإحياء" من التنبيه في الظاء، والضاد، وهو مهم، لأنه يحتاج إليه في مواضع من تفسير القرآن.

باب " قول الله عز وجل: ﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ﴾ إلى قوله: ﴿ نصيباً مفروضاً ﴾ ".

قوله: [ماللوصي أن يعمل في مال اليتيم، وما يأكل منه بقدر عمالته] أي بطريق التجارة،

---

(1) والظاهر أنه وقع فيه قلب مني، ومعناه: لاتجعلوا الزيف بدل الجيد، والمهزول بدل السمين، كذا في العيني. ص ۵۰۳ - ج ۶.

وهذا أصل ، لما كان أبو يوسف يفعله فى أموال اليتامى ، وقد بلغ ثبوته من الحديث إلى القرآن ، وقد قررناه سابقاً ، فمن اعترض عليه ، فمن سوء ديانته ، وقلة علمه .

قوله : [تصدق بأصله لايباع ، ولايوهب ، ولا يورث] الخ ، ولعل الراوى قدم فيه وأخر ، فورد الحديث على الحنفية لدلالته على أن الوقف يخرج عن ملك الواقف ، والترتيب الصحيح ماعند الترمذى ، قال : فان شئت حبست أصلها ، وتصدقت بها ، فتصدق بها عمر أنها لا يباع أصلها ، ولا يوهب ، ولا يورث ، الخ ، وهذا عين مذهب الحنفية ، أى حبس الأصل والتصدق بالمنفعة ، فكانت هذه الألفاظ فى كلام عمر ، ونقله الراوى فى كلام النبى ﷺ .

باب "قول الله عز وجل : ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾" الخ - قوله [الشرك بالله] وهو من الكبائر ، واعلم [1] أنهم اختلفوا فى تعديد الكبائر ، وتحديدها ، والظاهر أن ماجاء الوعيد عليها فى القاطع ، أو ماثبت بقياس المجتهد على القاطع ، فكلها كبائر .

فائدة : واعلم أنه سبق إلى بعض الأوهام أن الفرض لايثبت إلا بالقطعى ، وليس بصحيح ، فان الفرض كما يثبت بالقطعى ، كذلك يثبت بالظنى ، حتى بالقياس أيضاً ، فيجوز للمجتهد أن يقول : إن هذا الجزء مثل هذا الجزء المنصوص عندى ، فيكون فرضاً مثله ، إلا أن الفرق بين الفرضين أن الفرض الثابت من القاطع يكون قطعياً ، والثابت من القياس ، أو بظنى آخر يكون ظنياً ، وذلك لأنهم قسموا ماثبت من الكتاب إلى أقسام ، وهو قطعى قطعياً ، ثم قالوا : إن كل ماثبت من الكتاب يثبت من سائر الأدلة أيضاً ، فاكتفوا بالإجمال عن التفصيل ، فاشتبه الأمر على بعضهم ، وزعم أن الفرض لا يثبت إلا بالقاطع حتى أنه عرف الفرض بما يكون ثابتاً من القاطع ، مع أنه تعريف للقطعى منه ، لا مطلقاً ، فانه قد يكون ظنياً أيضاً ، وذا يثبت من الظنى .

قوله : [وكان ابن سيرين] الخ ، وفى " الكنز " أنه يجعل الوصى الجد ووصيه ، والقاضى ووصيه ، وقد تكون الأم أيضاً وصياً ، فيجوز لهم التصرف فحسب .

حكاية : روى أن تلميذاً من تلامذة محمد مات ، وكان معه فى سفر ، فباع محمد ماله ، وكفنه فيه ، فقال له الناس : كيف فعلت ، ولم يأذن لك القاضى ؟! فتلا محمد بن الحسن قوله تعالى : ﴿والله يعلم المفسد من المصلح﴾ قلت : هذا لم يكن من باب الفقه ، بل كان عملا بالديانة ، كما قال هؤلاء السلف : أن يجتمع إليه نصحاؤه ، ثم لينظروا فى الذى هو خير .

---

(١) وقد تكلم عليه فى " المعتصر" من : ص ٣٩٦ ، إلى : ص ٣٩٧ ، مبسوطاً ، ولايمكن تلخيصه فى تلك الحاشية المختصرة ، فليراجع .

باب " استخدام اليتيم فى السفر، والحضر، إذا كان له صلاحا، ونظر الأم، وزوجها لليتيم " أما نظر الأم، فمذكور فى الفقه أيضاً، وأما نظر زوجها (سوتيلا باب) فلم يذكر فيه، ولكن إذا لم يتهمه أهل المحلة، ورأوه ناصحاً له، فلا بأس به عند عدم التقاضى، ألا ترى أن محمداً أيضاً راعى هذا الباب، مع كونه بانى الفقه، ومؤسساً له.

باب " إذا وقف أرضاً، ولم يبين الحدود فهو جائز "، وإنما أجاز به المصنف، لأنه نظر إلى الواقف أنه، وإن أبهم الحدود فى الحالة الراهنة، لكنه يبينها عن قريب عند إجرائه، فيزول الإبهام، وأما عند فقهائنا فتعيين الحدود ضرورى؛ قلت[1]: وهذا إذا لم تكن الأرض معروفة، أما إذا كانت معروفة بحدودها وأطرافها، فلا حاجة إليه، ولما كانت بيرحاء مسمى معيناً فى الخارج. لم يرد علينا الحديث.

باب " إذا وقف جماعة أرضاً مشاعاً " - واعلم أن وقف[2] المشاع لا يجوز عند أبي يوسف، ولا عند محمد، غير أن أبا يوسف تحمل الشيوع أولا، وأوجب عليه التقسيم آخراً، وأما محمد فلما كان الوقف عنده فى حكم الصدقة، لم يتحمله مطلقاً، بقى الحديث، فالوقف فيه وإن كان فى المشاع، لكنه للمسجد، وهذا ينفذ اتفاقا، وينتقل إلى ملك الله تعالى اتفاقا.

باب " الوقف وكيف يكتب " - ولما كان الوقف معاملة دائمة، ناسب لها الكتابة: ثم اعلم أنى ما رأيت وقفاً من الأوقاف إلا وقد تسلط عليه الناس بعد برهة، حتى أوقاف الأنبياء عليهم السلام، لا تجد لها اليوم اسماً، ولا رسماً، كيف! ومكة شرفها الله تعالى، وقفت نحو عشرة مرات، ثم الناس تغلبوا عليها، فما بال سائر الأوقاف؟!.

---

(١) قلت: هكذا فصل فيه الحافظ العينى: ص ٥١٣ - ج ٦.

(٢) قال العلامة العينى فى "باب إذا تصدق أو وقف بعض ماله " الخ، أما إذا وقف بعض ماله فهو وقف المشاع، فانه يجوز عند أبي يوسف، والشافعى، ومالك، لأن القبض ليس بشرط عندهم، وعند محمد لا يجوز وقف المشاع فيما يقبل القسمة، لأن القبض شرط عندهم، وأما وقف بعض رقيقه (   )، فان فيه حكمين: أحدهما: أنه مشاع، والحكم فيه ما ذكرنا، والآخر أنه وقف المنقول، فانه يجوز عند مالك، والشافعى، وأحمد. وبه قال محمد بن الحسن، فيما يتعارف وقفه للتعليل بها، وقال: وأما مذهب أبي يوسف، ومحمد فانهما يريان وقف المنقول بطريق التبعية، كآلات الحرث، اه: ص ٤٩٩ - ج ٦، وقال على: ص ٥١٤ - ج ٦، مما يتعلق بهذا الباب قيل: احترز بقوله: جماعة، عما إذا وقف واحداً متاعا، فان مالكا لا يجيزه، لئلا يدخل الضرر على شريكه، ورد عليه بأن وقف المشاع جائز مطلقاً، اه.

باب " الوقف للفقير ، والغنى ، والضعيف " يعنى أن الوقف ليس صدقة محضة ، فيجوز أن تصرف غلته إلى الأغنياء أيضاً ، وفى " الهداية " إن التصدق على الغنى هبة ، والهبة للفقير تصدق .

باب " وقف الدواب " الخ ، واعلم أن وقف المنقول لايصح على أصل المذهب ، وأجازه محمد فيما تعارفه الناس ، بقى حديث تصدق عمر بفرسه ، فهو فى التصدق دون الوقف .

قوله : [وقال الزهرى : فيمن جعل ألف دينار فى سبيل الله] الخ ، وهى المسألة التى نقلتها من الأنصارى ، أمن جواز وقف النقد ، كما مر ، ولما لم يعرفه الناس حكموا بكونه مجهولا ، قلت : سبحان الله ! كيف ، وهو تلميذ زفر ، وشيخ للبخارى ؟ !.

قوله : [ماتركت بعد نفقتى نسائى ، ومؤنة عاملى ، فهو صدقة] ، فرق بين النفقة ، والمؤنة ، فاستعمل لفظ النفقة فى نسائه ، والمؤنة فى عامليه ، لأن المؤنة ماينفق ، ويعطى على قدر العمل ، بخلاف النفقة ، فانه لا يلاحظ فيها ذلك ، فهى أوسع ، والمؤنة أضيق ، وترجمتها (لا كت).

باب " إذا وقف أرضاً ، أوبئراً ، أو اشترط بنفسه مثل ولاء المسلمين " ، يعنى يصح أن يشترط الواقف لنفسه منفعة ، وهو عندى مطلق ، سواء كان فى اللفظ ، أوفى النية ، فلو وقف للفقراء والمساكين ، ولم يذكر نفسه فى اللفظ ، ونوى به ، ينبغى أن يكون صحيحاً ، وذلك لأنهم اختلفوا فى باب الايمان ، أنه هل يعتبر التخصيص فى اللفظ العام ؟ فذهب الخصاف إلى أنه يعتبر قضاء وديانة ، فان قال : والله لا آكل طعاماً ، ونوى به طعاماً دون طعام ، صدق عنده؛ وقال الآخرون : يعتبر ديانة لاقضاء ؛ قلت : فاذا اعتبرت النية فى تخصيص العام ، ينبغى أن تعتبر فى باب الوقف أيضاً . فلابد أن يسأل عن نيته . إلا أنه لامنازع فى تخصيص قوله : والله لا آكل طعاماً ، فيعتبر بلا نزاع ، ولادفاع . بخلافه فى باب الوقف ، فانه إذا عمم فى اللفظ ، ثم نوى الخاص زاحمه مستحقون ، ومصارفه فى التخصيص ، لكونه خلافاً للمتبادر .

باب " قول الله تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت[1] ﴾ " الخ ، واعلم أن أول من خدم القرآن ، وعلق عليه التفاسيرهم النحاة ، ويقال لهم : أصحاب المعانى ، ومنهم الزجاج ، وهؤلاء هم الذين أرادهم البغوى فى "معالم التنزيل" من قوله : قال أصحاب المعانى ، ثم جاء المحدثون من بعدهم ، وجمعوا الآثار ، والأحاديث ، ولا يظن أن كل ماينقل عن السلف فى - باب التفسير - يكون مرفوعا ، كيف ! وقد ثبت عندى كالعيان أن أكثرها ظنون ، وآراء ،

---

(١) وقد تكلم العينى على تلك الآيات مفسراً من : ص ٥٢١ ، إلى : ص ٥٢٢ . فراجعه ، فانه مهم .

وأذواق، وجدان، وقد مهدنا من قبل أن التفسير إذا لم يوجب تغييراً في العقيدة الإسلامية: وتبديلا في المسائل المتواترة، فلا بأس به، فالزجاج منهم مرّ على هذه الآيات، وعدها من أشكلها، حكما وإعراباً، لأن في ألفاظها نبواً، وتعقيداً في المعاني، وكذا الزمخشري أيضاً رجل من رجال هذا الفن، فهمه أيضاً في إزالة هذا التعقيد، أما الرازي، فان كان الناس يزعمون أنه يجول في "الأطراف" لكن له لفتة عندي إلى هذه الإشكالات أيضاً، ووجه الصعوبة في نظم القرآن عندي أنه أبدع بين كلام المؤرخ، والفقيه نوعا ثالثاً، فان المؤرخ يسرد القصة، ولا تكون له بالمسائل الشرعية عناية، والفقيه يرتب المسائل، ولا تكون له إلى الوقائع عناية، أما القرآن فانه يساير مع الواقع شيئاً مع بيان الأحكام، فلا يحكى القصة مرسلا، ولا يكتفي بذكر الأحكام بدون إيماء إلى القصة، فلما ركب نوعا بين النوعين أورث ذلك تعقيداً لامحالة، سيما عند من لم يكن شاهداً القصة، فلا يحصل له من العنوان الجلي المشعر بها شيء؛ والحاصل أنهم عدوه من أشكل آيات القرآن، ولا بأس أن نشير إلى بعضها أيضاً.

قوله: [اثنان ذوا عدل منكم ﴿ وآخران من غيركم ﴾] - والمراد منه الأجانب، أو الغير في الدين، أي غير المسلم، وعلى الثاني فيه إشكال، كما سيأتي.

قوله: [وليس بها مسلم]، أشار الراوي إلى كونه غير مسلم، قلت. والمقرر في شرعنا أن شهادة الكافر على المسلم لاتقبل، وهذه الشهادة كذلك. فيقال بالنسخ، كما قال محمد في كتاب "الآثار"، وهو مشكل عندي، والأوجه أن يقال: إنها معتبرة في السفر[1] لمكان الحاجة. ثم إن وقع التنازع حتى بلغ الأمر إلى القاضي، فانه لايسمعها، ويردها، ويحكم حسب القواعد. ولقائل أن يقول: إن المراد من قوله: ﴿ من غيركم ﴾، هو الأجانب، وحينئذ لايرد شيء، وإنما يرد الاعتراض إذا فسرناه بالكافر، وفيه أن الآية وردت في قصة تميم، وكان حينئذ كافراً، اللهم إلا أن يقال: إنه كان مسلماً، كما في قول غير مشهور، فانه ثبت أنه جاء مكة مرة، وأما إذا اخترنا القول المشهور. فلا سبيل إلى الجواب إلا ماذكرناه، ثم إن رواية الترمذي تدل على خيانة تميم هذا، والأولى عندي أن سقط هذا اللفظ. ويبرأ ظهره عن تلك الخيانة، فانه أسلم آخراً، وكان صحابياً محضاً. وكان في أول أمره نصرانياً من الشام، وكان سأل النبي ﷺ أن

(١) قال العلامة المارديني في "أصول أبي بكر الرازي" - قوله تعالى: ﴿وآخرون من غيركم﴾ خاص بالوصية في السفر، وقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ خاص بالرجعة، فكيف يعترض بأحدهما على الأخرى، اهـ: ص ٦٤٢ - ج ٢ "الجوهر النقي" قلت: وهذا هو المحمل الذي ارتضى به الشيخ.

يكتب له من الشام كذا وكذا ، ولم يكن فتح بعد ، فكتب له النبي ﷺ ، فكان تميم يومئذ كافراً ، ثم لما فتح الشام أعطى له ما كان النبي ﷺ كتبه له . وكان هذا الكتاب فى ذريته ؛ والحاصل أنه رجل ذو فهم وفضل ، فينبغى أن لاتحمل عليه تلك الخيانة .

قوله : [مخوصاً من ذهب] (دهارى دار) .

قوله : [فقام رجلان من أوليائه] أى أولياء السهمى ، فحلفا ﴿ لشهادتنا أحق من شهادتهما ﴾ ، فان قلت : إن هذين كانا مدعى عليهما ، ولاشهادة إلا على المدعى ، فكيف بشهادتهما ؟! وأجاب عنه صاحب "المدارك" بأنهما صارا مدعى عليهما فى ضمن الكلام ، وراجع له "الهداية" لتعلم أن المدعى عليه أيضاً قدينقلب مدعياً ، والأصوب فيه ماذكره الشاه عبدالقادر ، فترجمه بالبيان الحلفى ، فانحل الإشكال بلا تكلف ، لأن إطلاق الشهادة على مثل هذا البيان ، مما لاينكر عرفاً ، ولاحاجة إلى جعلهما مدعى عليهما ، كما فعله صاحب "المدارك" .

هذا باعتبار الأحكام ، وأما الكلام باعتبار النظم والتعقيد ، فطويل لايسعه الوقت ، وقد ذكرناه فى مذكرتنا ، وفى الفقه أن الشهداء لايجبرون على الحلف ، نعم يعرض عليهم ، فان فعلوا فبها ، وإلا فلاجبر عليهم ، بقى الحلف بالطلاق ، فلا خلاف فيه أن لاجبر عليه .

قوله : [﴿ وآخران ﴾] الخ ، قيل : المراد منه الأجانب ، وقيل : الكفار .

قوله : [وليس بها مسلم] أشار بها الراوى إلى كونهما كافرين ، لأنه ذكر للاستشهاد عذراً ، أى لم يكن هناك مسلم ، فاضطر إلى شهادة الكافر .

قوله : [أحلف] أى حلف رفقاءه .

قوله : [أولياءه] أى السهمى ، وبالجملة قد دل ذلك على قبول شهادة الكافر ، وقد مرّ منى أنها تعتبر للمسلم لاعليه ، وكان تميم الدارى لم يكن أسلم بعد ، إلا على قول غير مشهور ، تبت مجبنه بمكة ، ومرّ الإمام محمد على تلك الرواية فى كتاب "الآثار" ، وذهب إلى نسخها ، قلت : وهو مشكل ، فيحمل على حال السفر ، ويمكن أن نعتبر شهادة الكافر على المسلم ، عند فقدان مسلم .

قوله : [أغروا بى] (سسك كى ميرى آبروريزى كرنيكى لىء) .

قوله : [جابر] وكان وصياً لوالده ، واختلف الرواة فى عدد أخواته ، قال بعضهم : ست ، وقال الآخر : تسع ، وهكذا يكون من الرواة .

كتاب الجهاد

واعلم أن شغل العلم أفضل الأشغال عند أبى حنيفة ، ومالك ؛ وعند أحمد الجهاد أفضلها ، كذا فى "منهاج السنة" لابن تيمية ، وفى - كتاب السفارينى - عن أحمد رواية نحو أبى حنيفة ، ومالك ، وهذا كله إذا لم يكن الجهاد فرض الوقت ، لأن الكلام فى باب الفضائل دون الفرائض ، ثم إن مثل المجاهد عندى كالأجير الخاص ، احتبس أوقاته كلها ، فيستحق الأجر على شأنه كله ، مادام فى سبيل الله ، وترجمته فى الهندية (كارى آدمى) ، ثم لا يعلم الجهاد عملا فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام ، وإن كان فى الإنجيل على شاكلة المسألة ، وإليها أشار القرآن ﴿ وعداً عليه حقاً فى التوراة ، والإنجيل ﴾ ولذا يجاهد بعد النزول .

قوله : [قال ابن عباس : الحدود الطاعة] ، واعلم أن المراد من الحدود عند الفقهاء هو العقوبات المعروفة ، والمراد منها هٰهنا هى التى نهى الشرع عن التجاوز عنها ، وهى حدود أقامها الشرع عند تجانس الطرفين ، كخيار الشرط ، حدده الشارع بالثلاث من ولايته على خلاف القياس ، وهى التى أرادها السرخسى فى عباراته : أن المقادير والحدود مما لاتجرى فيها القياس . عند إمامنا ، وذلك لأن نصب المقادير والحدود مما لادخل فيها للعقل ، فاستبد به الشرع ، أما العقوبات وإن كانت هى أيضاً كذلك ، إلا أن المراد منها فى كلام السرخسى ماذكرناه .

قوله : [لاهجرة بعد الفتح] أى الهجرة المعهودة من مكة ، أما الهجرة العامة من دار الحرب ، إلى دار الإسلام ، فهى باقية .

قوله : [دلنى على عمل يعدل الجهاد] واعلم أن القائم والصائم أيضاً قد يعدل المجاهد ، وهذا على الأحوال .

قوله : [فرس المجاهد يستن فى طوله] دل على كفاية النية الإجمالية لإحراز الأجر ، كما مر .

باب " أفضل الناس مؤمن مجاهد بنفسه " الخ . الشعب - بالفتح - القبيلة ، و - بالكسر - (گهاتى) مع أجر أو غنيمة ، وقد مر فى - أوائل الكتاب - أن " أو " تدخل بين الشيئين المتغايرين حقيقة ، وإن لم يتحقق بينهما مانعة الجمع ، فقد يرجع الغازى مع الأجر ، والغنيمة معاً ، وهذا نظير ماقال الميزانيون : إن النسب بين المفردات بحسب الحمل ، وبين القضايا بحسب المصداق ، وكقوله : وهى - اسم ، وفعل ، وحرف - قيل : والمناسب حرف " أو " ؛ قلت : إن كان المقصود درجها

فى الكامة ، فالأولى هو الواو ، وإن كان المقصود بيان التقابل فيما بينهما ، فالأولى هو " أو ".

باب " الدعاء بالجهاد " الخ - قوله : [يدخل على أم حرام] الخ ، وكانت له قرابة .

قوله : [ثبج هذا البحر] (اس دریا کی اپر سی) ، واعلم أن الحديث دل على أن دعاءه ﷺ كان متناولا للشهادة الأخروية ، فإن أم حرام لم تقتل فى سبيل الله ، ولكنها وقصتها ناقتها ، فماتت ، ونظيره [1] قوله تعالى : ﴿ والسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ﴾ الخ ، مع أنه لم يمت ، ولكنه قتل ، واستشهد [2] .

باب " درجات المجاهدين فى سبيل الله " الخ ، والسبيل يذكر ويؤنث .

قوله : [جاهد فى سبيل الله ، أو جلس فى أرضه التى ولد فيها] دل الحديث على ترك الهجرة فى زمن ، كما مر فى " الزكاة " من قول النبى ﷺ : إعمل من وراء البحار ، وأشار إليه القرآن أيضاً ، ﴿ وإن كان من قوم عدو لكم ، وهو مؤمن ﴾ الخ ، فدل على تمكن المؤمن فى دار الحرب ، وترك الهجرة عنها ، ودل أيضاً على أن الاتكال فيه من فضائل الأمور ، دون فرائضه ، فانه ذكر الفرائض فى صدر الحديث ، ثم الاتكال بعدها ، وقد مر تقريره .

قوله : [مابين الدرجتين ، كما بين السماء والأرض] وهو كما عند الترمذى عن ابن عباس : مسيرة خمسمائة عام ، وقد تهافت فيها بعض الرواة ، فذكرها مسيرة ثلاث وسبعين عاما ، وسقط منه ذكر أربعمائة ، مع بعض الكسر قطعاً ، والصواب أنها مسيرة خمسمائة عام ، وكذا سقط من رواية الترمذى ذكر الماء [3] ، والكرسى ، والعرش ، والجنة ؛ وليس فيها إلا بيان مسافة السموات .

---

(۱) قلت : ونظيره الآخر ما فى " المشكاة " عن جابر ، قال : فقد الجراد فى سنة من سنى عمر التى توفى فيها ، الخ . ففيه إطلاق التوفى على الشهادة . وسيجىء الكلام فيه فى " المغازى " إن شاء الله تعالى .

(۲) قال العينى : وفيه أن الموت فى سبيل الله شهادة ، ثم أخرج عن ابن أبى شيبة عن عمر بإسناده ، قال محمد صلى الله عليه وسلم : من قتل فى سبيل الله أومات ، فهو فى الجنة ، اهـ : ص ۵۳۶-ج۶ ، ويشهد له قوله تعالى : ﴿ والذين هاجروا فى سبيل الله ، ثم قتلوا ، أوماتوا ، ليرزقنهم الله رزقا حسناً ﴾ وبقوله تعالى : ﴿ ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ، ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله ﴾ الآية ، وراجع الاختلاف فيه من " عمدة القارى " .

(۳) يقول العبد الضعيف : وفى " المشكاة " رواية عن الترمذى ، وأبى داود عن العباس بن عبد المطلب فى حديث بيان مسافة السموات ، قال : إن بعد ما بينهما . إما واحدة ، وإما ثنتان ، أوثلاث وسبعون سنة ، والسماء التى فوقها كذلك ، وهذه هى مسافة نبه عليها الشيخ ، ثم قال : فوق السماء السابعة بحر بين أعلاه وأسفله ، كما بين كل سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهن وركهن مثل مابين

قوله : [وفوقه عرش الرحمن] وهو سقف الجنة ، وحينئذ لا بأس بكون عرش الرحمن سقفاً لجميع درجات الجنة ، مع كون بعضها أوسط ، وبعضها أعلى .

واعلم أن ههنا مقامين : الأول فى بيان مسافة درجات الجنة ، والثانى فى بيان حيز الجنة ، فنقول : إن مسافة الجنة مسيرة خمسين ألف سنة ، كما يلوح من رواية البخارى . فان للجنة مائة درجة ، وما بين كل درجة مسيرة خمسمائة عام . فبضربها فى المائة يحصل العدد المذكور ، ويرد عليه قوله تعالى : ﴿تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ على تفسير ، والناس فى تفسيره مختلفون ، فقيل : إنه مدة يوم الحساب ، وإن كانت المحاسبة فيه بلحظات [1] يسيرة ، وهى كما بين الظهر والعصر ، كما فى رواية ، وهذا أيضاً حساب العوام . أما المقربون فيحاسبون فى طرفة عين [2] ، وقيل : بل فيه بيان المسافة من الأرض إلى الجنة ، وحينئذ ناقض الحديث مافى الآية ، فان تلك المسافة فى الحديث مسافة لدرجات الجنة فقط ، وبانضمام مسافة الأرض إلى السماء ومسافة السمٰوات فيما بينها تزيد عليه بنحو أربعة آلاف ، فلا يلتئم الحديث بالقرآن .

والجواب عندى أن المسافة فى حديث البخارى هى مسافة درجات الجنة فقط ، وهى مسيرة خمسين ألف سنة ، وأما مسافة السمٰوات والأرض . فلم تتعرض إليها رواية البخارى ، وذكرها الترمذى ، فرواية الترمذى تعرضت إلى مسافة العالم السفلى فقط ، أى من الأرض إلى السمٰوات . ورواية البخارى دلت على مسافة العالم العلوى فقط ، وهى من السمٰوات إلى العرش . وعلى هذا لو ذهبنا إلى أن المذكور فى الآية قدر المسافة دون سعة اليوم ، فينبغى أن تكون تلك المسافة للعالم العلوى فقط ، وإنما تعرضت إلى تعيين تلك المسافة ، لأنى أجد شهرتها بين السلف أيضاً . ففى حكاية أن هارون الرشيد قال لمالك : إنى أريد أن أستفيد منك شيئاً ، فلم يزل ينتظره بعد ذلك ، فلم يجىء

سماء إلى سماء ، ثم على ظهورهن العرش ، وجمع الحافظ بينهما ، كما فى " بدء الخلق " ص ١٨٤ - ج ٦ بأن اختلاف المسافه بينهما باعتبار بطء السير ، وسرعته ، اه . والشيخ قدس سره لم يكن يتصدى لوجوه التوفيق بين أوهام الرواة ، وهو السبيل الأقوم .

(١) روى البيهقى فى " كتاب البعث والنشور " عن أبى سعيد الخدرى ، قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ، ماطول هذا اليوم ؟ فقال : والذى نفسى بيده إنه ليخفف على المؤمن حتى يكون أهون عليه من الصلاة المكتوبة يصليها فى الدنيا ، كذا فى " المشكاة - من باب الحساب ، والقصاص ، والميزان " .

(٢) قلت : ومن ههنا ظهر المراد من قوله تعالى : ﴿ والله سريع الحساب ﴾ ، مع كون يوم الحساب طويلا .

وكذلك الرشيد كان ينتظر الإمام مالك ، فلم يجيء أحدهما إلى الآخر ، فلما التقيا ، قال مالك : يا أمير المؤمنين إن القرآن نزل من مسافة خمسين ألف سنة ، فان لم تعظمه أنت أيضاً ، فمن يعظمه ؟ وأما بيان حيز الجنة ، فقد صرح الحديث أنها فوق السموات ، فهذه بدايتها ، وقد جاء في رواية البخاري أن عرش الرحمن فوقها ، فهذه نهايتها ، بقيت السموات السبع ، والأرضون كذلك ، فهي كلها حيز لجهنم عندي ، وهو الذي سماه الله تعالى أسفل السافلين في سورة ﴿والتين﴾ وأمرنا أن نخرج عنها مصعدين إلى الجنة مأوى أبينا ، ومن بقي فيه ، ولم يصعد ، فقد بقي في دار الغربة ، وسيصلى سعيراً . فتلك العرصة كلها تنقلب حيزاً لجهنم ، فنحن الآن في حيز جهنم ، وقد جمع الله فيه من الجنة ، وجهنم أشياء كالحجر الأسود ، والمقام ، والمساجد ، والكعبة ، وأمثالها ، فانها كلها من الجنة ، وسترفع إليها ، وكذا الشمس ، والقمر ، وأمثالها ، كلها من جهنم ، وستلقى فيها ، فركب الله سبحانه هذا العالم من أشياء بعضها من الجنة ، وبعضها من جهنم ، وإذا أراد أن تنتهي تلك النشأة ، وتظهر النشأة الأخرى ، يدك هذا العالم دكا ، ويذهب [1] بالأشياء كلها إلى مقارها .

وبالجملة المعدن هو الجنة ، أو النار فقط ، وأما الدنيا فهي مستقر إلى حين ، ولذا لم يخبرنا الله سبحانه إلا بنسف الجبال ، وخسف القمر ﴿وجمع الشمس والقمر﴾ ، وانفطار السموات ، فهذه أحوال كلها تعترض على هذا العالم ، وهو حيز جهنم ، ولم يخبرنا عما هو صانع بما عنده فوق السموات ، وهي الجنة ، بل ذهب المفسرون إلى أنها داخلة فيما استثناه الله تعالى ؛ فالحاصل أن المقر الأصلي للإنسان ليس إلا الجنة ، أو النار ، ، فالجنة فوق السموات ، والسموات مع الأرضين السبعة حيز لجهنم ، وهذا هي مستقرنا إلى حين ، فلما يريد الله سبحانه أن يعيد الأشياء إلى مقارها ، يخرب الدنيا بما فيها ، ويرتبها بالاندكاك والانفطار والانشقاق ، مقراً ناسب أهلها ، ولا يحسبن زائغ أن جهنم ليست بموجودة الآن ، بل هي كما أخبر بها الله سبحانه ، ولكن اختلاف العالمين منعنا عن إدراكها ، أما حديد البصر فيراها الآن أيضاً ، فالمعاصي هي النار بالفعل ، لكن ناريتها مستورة عندنا ، وظاهرة عند حديد البصر ، فالجنة مزخرفة ، وجهنم تحطم بعضها بعضاً ، إلا أنهما تضعفان زينة ، وعذابا من أفعالنا ، وتلك الأفعال هي الزينة ، أو العذاب في الحالة الراهنة ، يراها الخواص اليوم ، وغداً يراها العوام أيضاً ، وكذلك الجنة والنار ، ألا ترى أن الكافر يعذب ، ولا يسمعه الثقلان لاختلاف العالمين ، فلا نعني بما حققت غير هذا ، ولكن من يقتحم أبواب الحقائق لا يجد لكشفها ألفاظاً توضحها ، ومن ليس له فهم صحيح يقع في الزيغ ، ويعزو إليّ مالم أرده ،

---

(١) ويؤيده ماأخرج الشافعي ، كما في " المشكاة " ـ من كتاب الرقاق " عن عمرو مرفوعا فيه ، ألا إن الخير كله بحذافيره في الجنة ، ألا وإن الشر كله بحذافيره في النار ، اهـ : ص ٤٤٤ .

وهذا الذى وقع لأرباب الحقائق، فلم ينتفع منهم إلا قليل. فظاهر الشريعة يبقى على ظاهرها، والمسائل المسلمة على مكانها، وإنما هو نحو بيان خاطبت به، ومن لا يقدر على وضع الأشياء فى مواضعها، فليس خطابى معه، ولا أحل له أن يقفو ماليس له به علم، وإنما خلق الله لكل فن رجالا، ونعوذ بالله من الزيغ (١).

قوله: [ومنه تفجر أنهار الجنة] وهى نهر الماء، ونهر اللبن، ونهر العسل، ونهر الخمر. وقال الشيخ الأكبر: إنها نهر الحياة، ونهر العلم، ونهر الإيمان، ونهر الذوق.

باب " الغدوة والروحة " الخ - قوله: [وقاب قوس أحدكم] واعلم أن تعيين الأمكنة عندهم كان بالأقواس والسياط، وعليه جاء الحديث، ومن هذا الباب قوله ﷺ: موضع سوط فى الجنة، الخ، وهو قوله تعالى: ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى ﴾ والقاب، والقيد واحد، وما ذكره الراوى فى الباب الآتى قيده - يعنى سوطه - فان كان بيانا للمراد فصواب، وإن كان بيانا للترجمة فغلط، والمفسرون تأولوا قوله تعالى: ﴿ قاب قوسين ﴾ فقالوا: معناه: قابى قوس، والصواب عندى أنه على ظاهره، والمراد من القوسين فى الطول على عادتهم عند الهبوط فى المنزل، فانهم كانوا إذا نزلوا منزلا رموا بأقواسهم، وسياطهم أولا، ليكون ذلك مكانهم بعد مانزلوا، ولا يزاحمهم فيه أحد، وعلى هذا العرف جرى القرآن، والحديث.

باب " تمنى الشهادة " - قوله: [والذى نفسى بيده] الخ، مقولة لأبى هريرة، نبه عليه الترمذى.

باب " من يصرع فى سبيل " الخ، فليس الشهيد هو المقتول فقط، بل من يخرج من بيته مهاجراً إلى الله، ثم يدركه الموت، فقد وقع أجره على الله.

باب " من ينكب " الخ - قوله: [أقواما من بنى سليم] وهم من الراوى، فان النبى ﷺ كان بعث القراء، ولم يكونوا من بنى سليم.

قوله: [فقتلوهم إلا رجلا أعرج صعد الجبل] هذا هو الصواب، وفى المغازى عند البخارى: ص ٥٨٦: فانطلق حرام أخو أم سليم، وهو رجل أعرج، الخ، وهذا وهم، فان حرام كان قتل، ولم يقتل الأعرج، بل صعد الجبل.

---

(١) قلت: وقد أشرنا من قبل أن الشيخ قد كان يقتحم أبواب الحقائق أيضاً، وإن كان خوف الزائغين لم يكن يرخص لى أن أذكرها، إلا أنى ذكرتها، لأن فى إخفائها إخفاء لباب من علوم، فذكرت بعضها ليذوق منها أولوا الأذواق وأرجو من العلماء أن لايخلطوا بين باب الحقائق. والعقائد، فان الفرق واضح، والله الهادى، وهو الملهم للصواب.

وهذا الذى وقع لأرباب الحقائق، فلم ينتفع منهم إلا قليل. فظاهر الشريعة يبقى على ظاهرها، والمسائل المسلمة على مكانها، وإنما هو نحو بيان خاطبت به، ومن لايقدر على وضع الأشياء فى مواضعها، فليس خطابى معه، ولا أحل له أن يقفو ماليس له به علم، وإنما خلق الله لكل فن رجالا، ونعوذ بالله من الزيغ [١].

قوله: [ومنه تفجر أنهار الجنة] وهى نهر الماء، ونهر اللبن، ونهر العسل، ونهر الخمر. وقال الشيخ الأكبر: إنها نهر الحياة، ونهر العلم، ونهر الإيمان، ونهر الذوق.

باب " الغدوة والروحة " الخ - قوله: [وقاب قوس أحدكم] واعلم أن تعيين الأمكنة عندهم كان بالأقواس والسياط، وعليه جاء الحديث، ومن هذا الباب قوله ﷺ: موضع سوط فى الجنة، الخ، وهو قوله تعالى: ﴿ فكان قاب قوسين أو أدنى ﴾ والقاب، والقيد واحد، وما ذكره الراوى فى الباب الآتى قيده - يعنى سوطه - فان كان بيانا للمراد فصواب، وإن كان بيانا للترجمة فغلط، والمفسرون تأولوا قوله تعالى: ﴿ قاب قوسين ﴾ فقالوا: معناه: قابى قوس، والصواب عندى أنه على ظاهره، والمراد من القوسين فى الطول على عادتهم عند الهبوط فى المنزل، فانهم كانوا إذا نزلوا منزلا رموا بأقواسهم، وسياطهم أولا، ليكون ذلك مكانهم بعد مانزلوا، ولا يزاحمهم فيه أحد، وعلى هذا العرف جرى القرآن، والحديث.

باب " تمنى الشهادة " - قوله: [والذى نفسى بيده] الخ، مقولة لأبى هريرة، نبه عليه الترمذى.

باب " من يصرع فى سبيل " الخ، فليس الشهيد هو المقتول فقط، بل من يخرج من بيته مهاجراً إلى الله، ثم يدركه الموت، فقد وقع أجره على الله.

باب " من ينكب " الخ - قوله: [أقواما من بنى سليم] وهم من الراوى، فان النبى ﷺ كان بعث القراء، ولم يكونوا من بنى سليم.

قوله: [فقتلوهم إلا رجلا أعرج صعد الجبل] هذا هو الصواب، وفى المغازى عند البخارى: ص ٥٨٦: فانطلق حرام أخو أم سليم، وهو رجل أعرج، الخ، وهذا وهم، فان حرام كان قتل، ولم يقتل الأعرج، بل صعد الجبل.

---

(١) قلت: وقد أشرنا من قبل أن الشيخ قد كان يقتحم أبواب الحقائق أيضاً، وإن كان خوف الزائغين لم يكن يرخص لى أن أذكرها، إلا أنى ذكرتها، لأن فى إخفائها إخفاء لباب من علوم، فذكرت بعضها ليذوق منها أولوا الأذواق وأرجو من العلماء أن لايخلطوا بين باب الحقائق. والعقائد، فان الفرق واضح، والله الهادى، وهو الملهم للصواب.

حكاية : نقل أن السلطان بايزيدخان يلدرن غزا ثنتين وسبعين غزوة ، كلها على أوروبا ، وكان يلبس فى كلها قباء واحداً ، ولا يبدله ، وكان إذا فرغ منها يجمع ماوقع عليها من الغبار فى حقة ، فاذ أشرف على الموت ، أوصى الناس ، أن يدفنوها فى قبره .

باب " مسح الغبار عن الرأس " الخ ـ قوله : [ويح عمار ، تقتله الفئة الباغية] الخ ، وقد مر شرحه ، وهذه جملة موجودة عند البخارى ، ثم أنكرها الحافظ ، فيما مر .

باب " فضل قول الله : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ﴾ " الخ ، واعلم أنه قد تكلمنا مرة فى معنى حياة الشهداء والأنبياء عليهم السلام ؛ وحاصله أن الحياة بمعنى أفعال الحياة ، وإلا فالأرواح كلها أحياء ، ولو كانت أرواح الكفار ، ولكنها معطلة عن أفعال الحياة . ولذا ترى القرآن ، والحديث لايذكران الحياة إلا ويذكران معه فعلامن أفعال الحياة أيضاً ، كما رأيت فى الآية المذكورة ، حيث قال : ﴿ بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ فذكر كونهم مرزوقين ، وهى من أفعال الحى ، والمعنى أن غيرهم ، وإن كانوا أحياء أيضاً لكن هؤلاء يرزقون ، ويفعلون أفعال الحياة ، فأولى أن يسموا بالأحياء ، بخلاف غيرهم ، وفى الحديث أنهم يدخلون الجنة فى حواصل طير خضر . ولفظ " الموطأ " يقتضى أن هؤلاء مشبهون بالطير الخضر ، لأن الطير الخضر ظرف لهم . ثم عند مالك فى " موطئه ـ من باب الشهيد ص ٨٤ " إنما نسمة المؤمن طير يعلق فى الجنة . اه . وهذا يدل على كونه صفة لعامة المؤمنين غير الشهداء أيضاً ، قلت : أما الشهداء فقد جاءت تلك الصفة فى صنفهم لعملهم ، وأما غيرهم فلعله يكون فيهم أيضاً من يكون على صفتهم ، ثم هذا أبدان مثالية لهم ، لا أنهم أرواح مجردة ، ولعله عجل لهم أرزاقهم قبل الحشر ، وأما سائر الناس فقد أخر انتفاعهم بها إلى يوم القيامة .

واعلم أن الحديث أسند الأكل والشرب إلى النسمة دون البدن ، والجسد ، فانه فى التراب ، فدل على أن النسمة غير الجسد ، وكذلك غير الروح ، لأن الروح لايسند إليها الأكل والشرب ، مالم تتصل بجسد مادى ، أو مثالى ، ولذا لم يقل : إن ـ أرواح ـ المؤمن طير ، الخ ، ولكن قال : ـ نسمة ـ المؤمن ، والحاصل أن محط الآية بيان كونهم أحياء فقط ، ونبهت على أن المحط فيها قوله : ﴿ يرزقون ﴾ لا كونهم أحياء فقط ، فان حياة الأرواح معلومة . وعليها جرى الحديث ، فقال : يعلق فى الجنة ، وكذا الأنبياء أحياء فى قبورهم يصلون ، فتعرض إلى آثار الحياة من العلق ، ، الصلاة ، وراجع ـ شرح الصدور ، لأفعال الموتى والقبور ـ فقد ورد فيه حجهم ، وتلاواتهم ، وصلاتهم ، وغيرها ، أما الحج ، والصلاة ، فقد ورد فى الأنبياء عليهم السلام . وأما التلاوة ففى غيرهم

أيضاً ، فاذن المحط فى كلهاهو بيانهذه الأفعال ، لابيان نفس الحياة ، وحينئذمعنى علمت حياتهم ماهو ، أعنى أنهم يفعلون أفعال الحى ، وليسوا بمعطلين ، وإلى هذا المعنىأرشد القرآن بقوله : ﴿يرزقون﴾ والحديث بقوله " يصلون " ليتعين المراد من الحياة ، ولتتميز حياتهم عن حياة سائر الناس .

باب " ظل الملائكة " الخ - قوله : [تظله الملائكة] ، ولعل فى هذا الإظلال إجلالا للبيت .

باب " الجنة تحت بارقة السيوف " - قوله : [قتلانا فى الجنة] الخ ، قاله فى الحديبية - .

قوله : [وكان كاتبه] وقد سها الحافظ هناك فى إرجاع الضمير ، وراجع الحاشية لملا محمد يعقوب البمبانى ، والبمبان : محلة من بلدة لاهور .

باب " من طلب الولد للجهاد " - قوله : [فقال له صاحبه : قل : إن شاء الله] قيل : إن آصف لقنه بهذا القول . ولكنه نسى ، فلم يتكلم ، فلم تلد منهن غير امرأة ، ولدت سقطاً ألقى على كرسيه ، والقصص المذكورة فى التفاسير كلها موضوعة ، إن هذا إلا اختلاق .

باب " الشجاعة فى الحرب والجبن " - قوله : [الأعراب يسألونه] الخ ، والأعراب يقال لغة لساكنى البادية منهم .

باب " من حدث بمشاهده فى الحرب " الخ ، قلت : وذلك أمر يختلف باختلاف النيات ، فان كانت نيته المرا آة . والإسماع ، سمع الله به ، ويرائى به ، وإن كانت نيته الإخلاص ومرضاة وجه الله ، فله الحسنى وزيادة .

باب " الكافر يقتل المسلم " الخ ، والضابطة فيه أن القاتل لايجتمع مع المقتول ، فان ذهب أحدهما إلى الجنة يذهب الآخر إلى النار ، ولابعد أن يكون ابن عباس قال بتخليد قاتل المؤمن نظراً إلى هذه القاعدة ؛ لأن مقتوله المسلم لماذهب إلى الجنة يجب أن لايجتمع معه قاتله فى الجنة ، فلزم الخلود لامحالة ، ولكن الله قد يرى عجائب قدرته فى الخلق ، فيجمع بينهما فى الجنة ، بأن يوفق هذا الكافر للإسلام ، بعد قتل المسلم ، ثم يمن عليه بالشهادة فى سبيله ، فيدخل القاتل والمقتول فى الجنة ، ولذا قال النبى ﷺ : يضحك الله إلى رجلين ؛ وذلك لدخولهما فى الجنة معاً ، وكذلك الإنسان إذا ظفر بمنيته على خلاف الضابطة ، يضحك منه تعجباً لامحالة .

باب "قول الله : ﴿لا يستوى القاعدون من المؤمنين﴾ " الخ ، وإنما أنزل ﴿غير أولى الضرر﴾ إيضاحا وإفصاحا ، وإلا فلا إشكال فى الآية بدونه أيضاً ، لأن القاعد غير المقعد ، والآية إنما وردت ناعية على القاعدين ، دون المقعدين .

باب " التحريض عند القتال" - قوله : [* نحن الذين بايعوا محمدا *] الخ، كانوا يرتجزون بها عند حفر الخندق ، كما يدندن أحدكم عند الشغل فى عمل ، لئلا يسأم منه ، فان الإنسان إذا اشتغل فى مشقة ، وجعل نفسه فى زمزمة لايتعب ، لأنه بشغله فى زمزمته لايحس مايلحقه من التعب فى عمله .

باب " فضل الصوم فى سبيل الله " قد مرّ أن البخارى ، وتلميذه الترمذى حملاه على - الجهاد - لشيوع هذا اللفظ فى - الجهاد - والأولى عندى أن يترك على عمومه، ويكون الجهاد فرداً منه ، فالصوم فى سبيل الله مطلقاً يوجب الوعد، والأجر ، وإن تفاوت أجر وأجر ، بحسب المشاق ، فان العطايا على متن البلايا ، أو على قدر البلايا .

باب " فضل من جهز غازياً " الخ . واعلم أن الفعل قد يحصل من واحد ، وقد يحصل من جماعة ، فاذا كان يحصل من الجماعة يحصل لكل منهم أجر كفاعله . سواء كان فعله بنفسه ، أو أعان عليه بنوع ، كالجهاد ، فانه لايحصل إلا من جماعة تغزو ، وكذا لابد له ممن يعين عليه ، ويقوم على الغازين ، فالمعين له ، والقائم عليه كلهم كالغزاة فى سبيل الله ، ونظيره القراءة ، فانها فعل واحد ، ولا تتم القراءة من الإمام إلا باستماع المقتدى ، فالقراءة فعل واحد ، وحظ الإمام منها نفس القراءة ، وحظ المقتدى الاستماع إليها دون المنازعة معه ، وحينئذ لانقول : إن صلاة المقتدى تتم بدون القراءة ، ولكنا نقول : إن عليه قراءة أيضاً ، ولكن حظه منها الإنصات فقط ، فالقراءة فعل واحد يتقوم حقيقتها من قراءة الإمام ، واستماع المقتدى . أما إذا كانت قراءته فى نفسه ، أى لامع الجماعة ، فلا كلام فيه ، وكذلك الخطبة ، لاتتأتى إلا باستماع المقتدى ، ولذا قال : من مس الحصى فقد لغا ؛ فالحاصل أن من باشر القتال ، ومن أعان عليه بنوع ، كلهم مشتركون فى الجهاد ، وإن اختلفوا فى الأجر زيادة ونقصاناً ، بحسب تفاوت مراتب الخلوص ، وسماحة الأنفس ، وصرف الأموال ، وبذل المهج .

فائدة : واعلم أن العباد وأفعالهم كلهم مخلوقون لله تعالى ، لا كما زعم المعتزلة ، إن العباد خالقون لأفعالهم ، كيف ! وأنه لابد للخالق أن يكون مطلعاً على مخلوقه من جميع الوجوه ، والجهات ، فان الخلق لايتأتى إلا بالعلم المحيط بالمخلوق ، قال تعالى : ﴿ ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ﴾ فاستشهد على خلقه بعلمه ، فان الخالق لايكون إلا عالماً بما خلقه ، والعبد لاعلم له بمبادىء أفعاله ، فكيف يكون خالقاً لها ، ومنه ظهر الفرق بين الخلق ، والكسب ، فان المكسوب يتصل بكاسبه ،

ولا يشترط في الكاسب أن يكون عنده علم بالمبادي، أيضاً ، بخلاف المخلوق ، فانه ينفصل عن خالقه ، ويشترط فيه أن يكون عند خالقه علمه التام ، وما قال الدواني : إن فعل العبد يتأتى من مجموع القدرتين : قدرة العبد ، وقدرة الله . فليس بشيء ، فان ذلك إنما يصح لوكانت للعبد قدرة في نفسه ، فاذا لم يكن لقدرته تقوم بدون القدرة الإلـهية لم يحصل مجموع القدرتين ، لانتفاء أحد جزئيه ، ألا ترى أن العبد ليس له وجود في نفسه ، أي مع قطع النظر عن إيجاد خالقه ، فاذا لم يستقل في وجوده لم يستقل في سائر صفاته ، فكل صفة تفرض تكون تلك أيضاً تحت القدرة ، وعلى هذا فقدرته أيضاً تحت قدرته تعالى ، ويجرى الكلام فيها أيضاً بمثله ، فيتسلسل [1] .

---

(۱) يقول العبد الضعيف : فان قلت : إن المراد من قدرة العبد هي عقيب الفعل التي كالعلة له ، وحينئذ يحصل المجموع ، قلت : هب ، ولكنه لايدفع الإشكال ، فانا نتكلم في تلك القدرة ، كيف هي ، فلابد إما أن يقال : إنها من العبد ، أو تنتهي إلى الله تعالى ، وعلى كل تقدير يعود المحذور ، ومايخطر بالبال بعد الفهم من الكلمات المتفرقة للشيخ ، أن مايأتي من الله سبحانه بلاتوسط العبد ، فهو مخلوق له تعالى ، ومايخلقه بواسطة العبد فهو مكسوب للعبد ، ومخلوق لله تعالى ، لأن ماخلقه بنفسه بلا واسطة . فهو مخلوق له فقط ، ولاتظهر فيه علاقة للعبد ، بخلاف ماخلقه بواسطة العبد ، فان العبد إذا صار واسطة فيه ، ثبت له ربط بينه وبين الفعل أيضاً ، وهو الذي نعنيه بالكسب ، فربط الأشياء كلها بالنسبة إلى الله سبحانه ، تسمى بالخالقية ، والمخلوقية ، سواء كانت تلك الأشياء مخلوقة له بدون توسط ، أو بواسطة ، والتي خلقت منها بواسطة العبد ، فلها ارتباط بتلك الواسطة أيضاً ، وهو المسمى بالكسب ؛ والحاصل أن في أفعال العباد مذاهب ، فقال المعتزلة : إنها مخلوقة للعباد ، والعياذ بالله ، كيف ! والمخلوق لا يكون خالقاً ؟! وقال الجبرية : هي مخلوقة لله تعالى ، ولامدخل فيها للعبد أصلا ، وهؤلاء أيضاً على طرف آخر من السفاهة ، حيث خرقوا المشاهدة ، وأنكروا البداهة ، وقال الدواني : إنها من مجموع القدرتين ، وهو أيضاً باطل ، لأن المجموع يتحقق بأجزائه ، ولا تحقق لقدرة العبد بحيث يمكن التفكيك فيها ، أن هذا القدر من العبد ، وهذا القدر من الله تعالى ، فانه لايتحقق جزء منها ، إلا ويكون تحت قدرته تعالى ، ولاتستطيع أن تحكم على جزء من قدرة العبد أنها له ، وإذا انتفى أحد جزأي المجموع ، انتفى المجموع ، والمشهور عند علماء الكلام أنها مكسوبة للعبد ، ومخلوقة لله تعالى ، ولعمري هو أعدل الأمور ، وأوجهها ، وما أوردوا عليه ليس بوارد ، لأن غايته أنا لم نقدر على بيان الحقيقة ، فلا بأس ، وتفصيله أن الجواهر والأعراض كلها مخلوقة لله تعالى ، والفرق بيننا وبين الجبرية أنهم لم يروا بين المخلوق بالواسطه ، وبدونها فرقا ، فخالفوا البداهة ، وركبوا السفاهة ، وأما علماء الحق ، فقالوا به ، فان الفعل إذا ظهر على أيدي العبد ، صار له مدخل ، ولو كان في الجملة ، فان شئت سميته كسباً ، أو غير ذلك ، لانزاحمك فيه ، وإذن لا يكون النزاع ، إلا في التسمية ، وإن أردت أن تقول بعدم الفرق بين المخلوق بلا واسطة ، وبين المخلوق على أيدي العباد ، فلا تجد إلى إثباته سبيلا ، إلا بمصادمة البداهة ،

باب " التحنط عند القتال " كان من دأب السلف أنهم إذا تهيأوا للقتال حنطوا ، مخافة أن تتغير أجسادهم بعد القتل ، لأن الأوان أوان الحرب ، وقد يتأخر فيه الدفن ، وكان أهل مصر يطلون أجسادهم ببعض الأدوية ، فلم تكن تفسد أجسادهم إلى مدة طويلة ، حتى وجدت أجساد بعضهم بعد قرون ، كما دفنت ؛ ثم فقدت تلك الأدوية ، وبقي استعمال الحنوط .

قوله : [قد حسر عن فخذيه] لا حجة فيه على عدم كون الفخذ عورة [1] ، لكونه فعل صحابي في محل مختلف فيه .

قوله : [انكشافا من الناس] أي نوع انهزام ، لأن الناس إذا تركوا مواضعهم وتفرقوا حصل الانكشاف لا محالة .

قوله : [هكذا عن وجوهنا] أي خلوا وقوموا عنا لنضارب القوم .

واعلم أن ثابت بن قيس[2] هذا كان خطيب النبي ﷺ ، قتل يوم اليمامة . وكانت درعه سرقت فدساها أحد منهم تحت وبر الإبل . فرآه أحد في المنام يقول : أن بلغ أبا بكر مني السلام ، وقل له : إنه لا يكون لكم عذر عند الله ورسوله أن وجد منكم خشوع في الحرب ، وأن درعه في موضع فلان ، فأخرجه ، ذكره مسلم مبسوطاً .

والركوب على السفاهة ، فان الفرق بينهما جلي ، يحسه كل عاقل ، وإنما تعذر حل المقام على الأنام ، لأن فعل العبد مما لا نظير له ، وذلك لأنه ليس شيء ، إلا وهو تحت قدرته تعالى ، فاذا أردنا أن نجد شيئاً لا تحقق فيه ، وجهة إلى الله تعالى فقدرناه ، فنلتجيء إلى إسناده إلى الله تعالى ، ثم إذا نظرنا إلى الأشياء قد يوجدها العباد ، ومن الأشياء ما لا دخل للعباد في وجودها ، نضطر إلى بيان الفرق بينهما ، لا محالة ، ولا نستطيع أن نقول بكونها مخلوقة للعباد ، لضعفهم ، ووهن بنيانهم ، والأشياء أيضاً تأبى أن تكون وجوداتهم مستندة إلى من لا يستقل في وجوده بنفسه ، فعبرنا عنه بالكسب ، ولا معنى له إلا كون تلك الأفعال ظاهرة على أيديهم ، فالكسب أخف من الخلق ، فالنسبة بين الفعلين كالنسبة بين الفاعلين ، وأنت تعلم أن العبد بحذاء أشعة أنوار ذاته متلاشي ، ولولا حجب النور لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره تعالى من خلقه ، وإنما أملنا الكلام لتعلم أن البلوغ إلى غايته ، مما لا يمكن ، فان نفس وجود العبد مما تحير فيه الفحول ، فبعضهم قالوا : بوحدة الوجود ، وآخرون ذهبوا إلى تعدد الموجود ، مع القول بوحدة الوجود ، إلى غير ذلك من الأقوال ، فلا تذهب نفسك عليه حسرات ، وقد سمعت بعضه من شيخي ، وإنما ذكرته في الحاشية ، لأن تعبيره بهذا النحو من عندي ، والله تعالى أعلم بالصواب .

(١) قلت : سيما إذا كان للتحنط ، فلعله كان يستعمله ، ولم يكن عنده إذ ذاك أحد ، ولما دخل عليه أنس رآه على هذا الحال ، وليس فيه أنه لم يغطها بعد ما جاءه أنس ، فيمكن أن يكون غطاها بعد دخوله .

(٢) ذكر العيني قصته في " العمدة " ص ٥٩٠ – ج ٦ فراجعها ، وفيه قصة أخرى ذكرها .

باب "سفر الاثنين" ترجم بجواز سفر الرجلين، ونظره إلى ماروى عن النبي ﷺ أن الواحد شيطان، والاثنين شيطانان، والثلاثة ركب، وحاصل المقام أن الشرع لا يترك النصح فى كل موضع، فيعلم ماهو الأنسب للناس، والأولى بحالهم، مع علمه أن الناس قد لا يأتون به للعجز عنه فى بعض الأحوال، كما فى الحديث المذكور، فان الرفاقة قد تعوز، ويضطر الإنسان إلى السفر منفرداً، فيجيزه الشرع لامحالة، مع بيان الضرر فيه، وهذا كما نهى النبي ﷺ عن كسب الحجامة، ثم لابد للناس من احتجام، وكالعرافة نهى عنها، ثم قال: ولا بد لهم من العرافة، فيحتاج الناس إلى أمور بحسب حوائجهم، يكون فيها لهم ضرر، فيأتى الشرع، ويخبرهم بما فيه من الضرر، ويدلهم على ماهو الأنفع لهم، مع علمه أن الناس لامناص لهم من الاقتحام فيه تكويناً، ويجتمع فى مثل هذه المواضع النهى مع بيان الجواز، وكلاهما معقول، كما عرفت.

باب "الخيل معقود فى نواصيها الخير إلى يوم القيامة" وهذا لكونه آلة للجهاد، فهو إشارة الى أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة.

باب "الجهاد ماض مع كل بر وفاجر" فيه إيماء إلى أصل عظيم، وهو أن الأمور التى تتقوم من الجماعة لاينظر فيها إلى أحوال الأفراد خاصة، فان الجماعة لاتخلوا عن بر وفاجر دائماً، وتتعذر وجود جماعة لا يكون فيها إلا الخيار، فلو توقف الأمر على تلوم مثل تلك الجماعة لأدى الى تعطيل أكثر أعمال الخير، وقد سار فى المثل السائر: مالايدرك كله، لايترك كله، فلما كان الجهاد ماض إلى يوم القيامة، وهو أمر جماعة، ومعلوم أن خير الأئمة لايتيسر دائماً، فإما أن يعطل الجهاد، أو يبقى مع كل بر وفاجر، فنبه على أن لاتمتنعوا عن الجهاد بفجور الأئمة، فان الله تعالى قد يؤيد دينه بالرجل الفاجر أيضاً، فان فى تفحص أحوال الناس، والتأخر عن فاجرهم تأخراً عن الخير المحض، وهو الجهاد، وذلك قد يؤدى إلى انعدامه، فإطاعة فاجر أولى من إعدام خير، والتطوق بالذل أبد الدهر، وقد مر فى العلم أن الطائفة التى تبقى ظاهرة على الحق إلى يوم القيامة. هى طائفة المجاهدين، حتى ينزل المسيح ابن مريم. فيجاهد فى سبيل الله، وهو قوله تعالى: ﴿وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة﴾ وراجع تفصيله من رسالتى "عقيدة الإسلام، فى حياة عيسى عليه الصلاة والسلام".

باب "اسم الفرس والحمار"، فذكر فيه فرس أبى قتادة أى الجرادة، واسم فرس النبى ﷺ، وهو اللخيف - واسم حماره، وهو عفير، وفى - السير - أن هذا العفير ألقى نفسه فى حفرة بعد وفاة النبى ﷺ. ومات.

قوله : [كان للنبي ﷺ فرساً فى حائطنا] أى كان يربى ويربط فى حائطنا ، واعلم أن التاء فى أسماء الذكور كثيرة فى لسان العرب ، لكونها منقولة ، كطلحة ، فانها كانت اسماً لشجرة ذات شوك ، ثم سمى بها رجل من الصحابة ، وبقيت التاء فيه على الأصل ، فقالوا : بأنه غير منصرف للتاء والعلمية .

باب " مايذكر من شؤم الفرس "۔ قوله : [إنما الشؤم فى ثلاثة] واعلم أن الأحاديث فى الشؤم قد ترد بلفظ الخبر ، كما فى الحديث المذكور ، وقد ترد بلفظ الشرط ، هكذا لو كان الشؤم لكان فى ثلاثة ، فما لم يتعين اللفظ لم يثبت الشؤم عند الشرع ، ثم المراد من الشؤم [1] ، عند العلماء هو عدم ملاءمتها ، وإنما خصصها بالذكر لأهميتها ، ولكونها أكثر معاملة الرجل بها . ثم لا بد من تسليم خصائص شيات الفرس ، لما فى ـ جامع الترمذى ـ أن فرس كذا فيه شية كذا ، يكون كذا ، وفرس كذا فيه شية كذا ، يكون كذا ، وهذا كله يعلم من التجربة ، كما اشتهر عند أهل العرف : كل طويل أحمق ، فتلك الفروق باقية فى الأحاديث ، أما النحوسة التى هى عند أهل الجاهلية ، فقد وضعها الشرع تحت قدمه [2] .

باب " الخيل ثلاثة " ، وقد كنت تمسكت بالحديث على وجوب الزكاة على الفرس أيضاً .

قوله : [ولم يرد السقيا] الخ ، وهذا ما كنت أقوله : إن النية الإجمالية تكفى لإحراز الثواب ، فان صاحب الفرس لم ينو سقياه ، ثم عد ذلك حسنة له ، فالأجر قد يحصل عند عدم سنوح التفصيل أيضاً .

قوله : [جمل أرمك] (خاكستر اونت)

قوله : [ليس فيها شية] أى بقعة خلاف لونها .

---

(۱) قلت : ويؤيده مارواه أبو داود عن رافع بن مكيث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : حسن الملكة يمن ، وسوء الخلق شؤم ، كذا فى " المشكاة ـ من باب النفقات " وحق المملوك ، فليس الشؤم ما كان عند أهل الجاهلية ، بل هو على حدما فى حديث رافع ، وراجع البحث فيه من العينى : ص ۶۰۰ ، ۶۰۱ ـ ج ۶ ، فقد بسط فيه جداً ، وإن كان بعض الأجوبة مالو لم يذكره لكان أحسن ، والله تعالى أعلم ، وكذا تكلم عليه الألوسى فى " تفسيره " ص ۲۵۴ ـ ج ۳ ، و " المعتصر " ص ۳۵۷ .

(۲) يقول العبد الضعيف : وقد رأيت فى مكتوبات الشيخ المجدد السرهندى : ص ۲۵۶ ، وص ۲۷۸ من المجلد الأول ، أن النحوسة كانت فى الأيام قبل بعثته صلى الله عليه وسلم ، فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين ، صارت كلها سواء ، لانحوسة فيها ، ولا شؤم ، وهذا لطيف جداً .

قوله : [وعقلت البعير فى ناحية البلاط] وهذا صريح فى أنه لم يعقلها فى متن المسجد ، ولكنها كانت فى ناحية البلاط ، فلا عبرة بإبهام الرواة ، لأنه شاع عندهم التعبير عن المكان القريب بذلك المكان بعينه .

باب " الركوب على دابة صعبة " - قوله : [وقال راشد بن سعد] الخ ، وهو راو من رواة الشام .

قوله : [لأنها أجر] ، وقد اشتهر فى العرف أن الفرس أجرى الحيوانات ، وأشجعها ، وأفرسها ، ولذا سمى فرساً ، لشدة فراسته فى الحرب .

باب " سهام الفرس " الخ ، البرذون مايكون أحد أبويه عجمياً .

قوله : [جعل للفرس سهمين] وعند أبى داود : ص ١٩ - ج ٢ : أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ، ولفرسه ثلاثة أسهم : سهماً له وسهمين لفرسه ، اه . فسقط ماذكروه من التأويل ، ولنا ماعند أبى[1] داود : ص ٧٠ - ج ٢ ، فى حديث قسمة خيبر على أهل الحديبية أن النبى ﷺ قسمها على ثمانية عشر سهماً ، وكان الجيش ألفاً وخمسمائة ، فيهم ثلاثمائة فارس ، فأعطى الفارس سهمين ، والراجل سهماً ، فان قلت : إن الجيش على مافى " البخارى - فى المغازى " ص ٥٩٨ - ج ٢ كان ألفاً وأربعمائة ، أو أكثر ؛ وحينئذ لا يستقيم الحديث على مذهب الحنفية ؛ قلت : وفيه مثل ماعند أبى داود أيضاً ، فلا بد من تسليم العددين ، ويقال : إن فى أحد الطرق بيان عدد المقاتلة ، وفى الأخرى بيان عدد المجموع .

---

(١) قلت : وقد تكلم الماردينى على حديث مجمع بن جارية الذى رواه أبوداود ، وأجاب عماتعقبوا عليه ، فحكى عن الشافعى أن مجمع بن يعقوب الذى هو أحد رواته شيخ لايعرف ، قال الماردينى : أخرج حديثه الحاكم . وقال : هو معروف ، وقال صاحب " الكمال " : أدى عنه القعنبى ، ويحيى الوحاظى ، وإسماعيل بن أبى أوس ، ويونس المؤدب ، وأبوعامر العقدى ، وغيرهم ، وقال ابن سعد : توفى بالمدينة ، وكان ثقة ، وقال أبو حاتم ، وابن معين : ليس به بأس ، ومعلوم أن ابن معين إذا قال : ليس به بأس ، فهو توثيق - وروى له أبوداود ، والنسائى ، اه . وفى " التهذيب " لابن جرير الطبرى : روى عن أبى موسى أنه لما أخذ تستر ، قتل مقاتلهم ، جعل للفارس سهمين ، وللراجل سهماً ، اه . وفى - مصنف ابن أبى شيبة - عن على ، قال : للفارس سهمان ، ونقل عنه خلافه أيضاً . هذا ملخص مافى " الجوهر النقى " ص ٦٠ - ج ٢ . قال الشيخ - فى درس الترمذى - : نقل عن أبى حنيفة أنه قال : لا أفضل الفرس على الإنسان ، بأن يعطى له سهمان ، والإنسان سهم ، وهو تفقه قوى ، ثم إنه روى عن ابن عمر نحوه أيضاً ، وإن اختلف النقل عنه ، فبقى حديث مجمع بن جارية حجة لنا على مافيه من اختلاف العدد ، والله تعالى أعلم .

وأما حديث ثلاثة أسهم ، كما عند أبي داود ، فمحمول على التنفيل[1] عندنا ، وهو إلى رأى الإمام ، وذلك لأن الجهاد محل التحريض ، فورد فيه التنفيل بالسلب ، والثلث ، والربع ، إلى غير ذلك ، فلما ثبت هذا النوع فى هذا الباب لم يبق فى حمله على النفل بعد .

قوله : [﴿ لتركبوها وزينة ﴾] فالركوب من مقاصدها الأصلية ، والزينة من أوصافها الخارجية التابعة ، ولذا ذكرها بالعطف ، ومن ههنا علم أنه لاحجة للشافعية فى قول عمر ، أن رفع اليدين زينة للصلاة ، لأن لفظ الزينة ينبىء عن كونها معنى زائداً ، والمصنف كرره ، وطحنه فى جزء رفع اليدين ، فظن أن قوله حجة له ، مع أن كونه للزينة يدل على خفة أمره ، وأنه ليس مقصوداً لذاته .

باب " الركاب والغرز " ، الركاب من الحديد ، والخشب ، والغرز لايكون إلا من الجلد .

باب " السبق بين الخيل " ، ويجوز فيه الاشتراط من طرف واحد ، ولايجوز من طرفين .

باب " ناقة النبي ﷺ " ، اختلف أهل السِّيَر فى أن القصواء ، والجدعاء ، والعضباء كانت ثلاث نوق للنبي ﷺ ، أوكلها أسماء لناقة واحدة .

قوله : [ماخلأت] أى ماطغت .

قوله : [قعود] هو الإبل القوى ابن ثلاث ، أو أربع سنين .

باب " بغلة النبي ﷺ " - قوله : [أهدى ملك أيلة للنبي ﷺ بغلة بيضاء] وكان النبي ﷺ وهبها علياً ، وهى التى يقال لها : الدلدل .

قوله : [لاوالله ماولى [2] النبي ﷺ] جواب على أسلوب الحكيم ، فان العبرة بالإمام ، وإذ ثبت النبي ﷺ على مكانه لم يتزحزح عنه قيد شبر ، بل لم يزل يركض بغلته أمامهم ، فكيف يصح الإلزام بالتولى ، وفى - كتب السير - أن النبي ﷺ كلما كان يريد أن يأخذ قبضة من تراب ، كانت بغلته تهوى نحو الأرض حتى يأخذها ، فضربها فى وجوههم ، فلم تبق منهم نفس وحداة إلا وقعت فى عينيها ، فانهزموا ، وتولوا مدبرين .

---

(١) قلت : وهذا الجواب ذكره الرازى فى " أحكام القرآن " وسنذكر نصه فى " باب غزوة خيبر " من المغازى من حديث ابن عمر ، فى قسمة سهام خيبر ، فراجعه ، وكذا نذكر ماذكره ابن الملك فى " الحاشية " ، وقد ذكرنا لك عبارة المارديني فى الهامش عن قريب ، فراجع المواضع الثلاثة ، تغنيك عن مراجعة الأسفار إن شاء الله تعالى .

(٢) وقد تكلم عليه الحافظ فى " الفتح " ص ٢٠ - ج ٨ ، وقد ذكرنا بعض كلامه فى " المغازى " .

باب " غزوة المرأة فى البحر" - قوله : [فتزوجت عبادة بن الصامت] الخ ، قيل : إنها كانت فى نكاحه من قبل ، فما معنى قوله : فتزوجت ؟ قال الحافظ : بتقدير الطلاق ، أى طلقها ، ثم تزوجها ، قلت : لاحاجة إليه ، بل هو بيان للنكاح الماضى ، لاأنها تزوجت الآن ، على أنه لاعبرة باللفظ ، فان الرواة يخبطون فيها كثيراً .

قوله : [تنقزان] (جهلكاتى تهين) .

باب "حمل النساء القرب" الخ - قوله :[قال أبوعبد الله : تزفر : تخيط] وهو سهو ، ولم يثبت فى اللغة معناه الخياطة ، فالصواب أن معناه تحمل .

باب " الحراسة فى الغزو " الخ ، قوله : [ليت رجلا صالحاً من أصحابى يحرسنى الليلة] الخ ، وذلك قبل أن ينزل قوله تعالى : ﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ .

باب " فضل الخدمة فى الغزو " - قوله : [امتهنو] أى بلوا من الخدمة ، كما يبلى الثوب من الاستعمال .

باب " فضل رباط يوم " الخ ، وإنما جعل الرباط فى المرتبة الثانية من الجهاد ، لأن الرباط لايكون من واحد ، بل يكون فيه التناوب ، فانحط منه منزلة ، وترجمته (جوكى دينا) .

باب "من استعان بالضعفاء والصالحين" ، واعلم أن التوسل بين السلف لم يكن كما هو المعهود بيننا ، فانهم إذا كانوا يريدون أن يتوسلوا بأحد كانوا يذهبون بمن يتوسلون به أيضاً معهم ، ليدعوا لهم ، ثم يستعينون بالله ، ويدعونه ، ويرجون الإجابة منه ، ببركة شموله ، ووجوده فيهم ، وهو معنى الاستعانة بالضعفاء ، أى استنزال الرحمة ببركة كونه فيهم ، أما التوسل بأسماء الصالحين ، كما هو المتعارف فى زماننا ، بحيث لايكون للمتوسلين بهم علم بتوسلنا ، بل لاتشترط فيه حياتهم أيضاً ، وإنما يتوسل بذكر أسمائهم فحسب ، زعماً منهم أن لهم وجاهة عند الله ، وقبولا ، فلايضيعهم بذكر أسمائهم ، فذلك أمر لاأحب أن أقتحم فيه ، فلا أدعى ثبوته على السلف ، ولاأنكره[1] ،

---

(١) قلت : ولعل ذلك لأن الشيخ كان يحسن الظن بأرباب الحقائق ، بل كان هو أيضاً منهم ، فاذا كان يرى تعارضا بين أرباب الشريعة ، والحقيقة فى أمر يكف عنه لسانه إيجاباً وسلباً ، نظراً إلى الجانبين ، وربما رأينه جنح إلى جانب أرباب الحقائق ، إن كان الشىء من موضوعهم ، فقد سألت عنه مرة عن الاستفاضة من أهل القبور ، هل يجوز ذلك أم لا ؟ فقال لى : أما المحدثون فلا أراهم يجوزونه ، ولكن أجيز أنا لكونه ثابتاً عند أرباب الحقائق ، غير أنه ينبغى لمن كان أهلاً له ، أما من كان منغمسا فى الظلمات ، فلاخير له فيه .

وراجع له ـ الشامى ـ أما قوله تعالى : ﴿ وابتغوا إليه الوسيلة ﴾ فذلك ، وإن اقتضى ابتغاء واسطة ، لكن لاحجة فيه على التوسل المعروف بالأسماء فقط ، وذهب ابن تيمية إلى تحريمه ، وأجازه صاحب "الدر المختار" ، ولكن لم يأت بنقل عن السلف .

باب "لا يقول : فلان شهيد" الخ ـ قوله : [ما أجزأ منا اليوم أحدكما أجزأ فلان] وليجعله نظيراً لقوله ﷺ : « لاتجزىء صلاة من لم يقرأ بفاتحة الكتاب » عند الدارقطنى ، فان الشافعية زعموه أنه لايمكن حمله على نفى الكمال ، لأن النفى فيه نفى الأجزاء ، أى نفى الكفاية ، فلا يصح حمله على الكفاية ، مع نفى الكمال ، قلت : لم لايجوز أن يكون المراد من نفى الأجزاء ، نفى كمال الأجزاء ، كما فى اللفظ المذكور ، وكان مولانا شيخ الهند يتبسم عند هذا اللفظ إشارة إلى ماقلنا ، وفى طرق هذا الحديث : إن الله ليؤيد دينه بالرجل الفاجر ، معناه أن ذلك من عجائب قدرته ، وغرائب سلطانه ، حيث يؤيد دينه بالرجل الفاجر ، لاأن فيه مدحاً له ، ولذا أسند التأييد إلى نفسه ، كأنه لايكون من نية هذا الفاجر أن يؤيده ، ولكن الله سبحانه يؤيد به دينه ، ويجعله واسطة له .

باب "التحريض على الرمى" الخ ، والتحريض على الرمى كان فى الزمان الماضى ، وأما اليوم فينبغى أن يكون على تعلم استعمال الآلات التى شاعت فى زماننا ، كالبندقة ، والغاز ، ومن الغباوة الجمود على ظاهر الحديث ، فان التحريض عليه ليس إلا للجهاد ، وليس فيه معنى وراءه ، ولما لم يبق الجهاد بالأقواس لم يبق فيها معنى مقصود ، فلاتحريض فيها ، ومن هذه الغباوة ذهبت سلطنة بخارى ، حيث استفتى السلطان من علماء زمانه بشراء بعض الآلات الكائنة فى زمنه ، فمنعوه ، وقالوا : إنها بدعة ، فلم يدعوه أن يشتريها حتى كانت عاقبة أمرهم أنهم انهزموا ، وتسلط عليهم الروس ، ونعوذ بالله من الجهل ، ونحوه ماوقع لسلطان الروم ، حيث كتب إلى بعض السلاطين يخبره عن رغبته فى الإسلام ، وكان وثنياً ، فسأله هل لى رخصة فى شرب الخمر فى دينك ، فإنى لاأستطيع أن أصبر عنها ، فلو كان لى رخصة أسلمت ، فاستفتى السلطان من علماء زمانه ، فأجابوا أنها حرام ، ولا نجد له رخصة ، فان شاء ترك الخمر ، ويدخل فى الإسلام ، وإن شاء بقى على دينه ، ويشرب الخمر ، فلما بلغ خبره إلى نصرانى دعاه إلى دينه ، وقال : اشرب الخمر ، وتنصر ، فاختار النصرانية ، والعياذ بالله من سوء الفهم ، والجهل ، ولو استفتيت منه لقلت له : ادخل فى الإسلام ، واعتقد بحرمة الخمر ، ثم إن أبيت إلا أن تشرب الخمر فاشرب ؛ فالحاصل أن التحريض فى كل زمان بحسبه ؛ وفى النص إشارة إليه أيضاً ، فقال تعالى : ﴿ ترهبون به عدو الله وعدوكم ﴾ فالمقصود هو الإرهاب ، وذلك لايحصل اليوم بتعلم الرمى .

قوله : [ارموا بنى إسماعيل] ويترجم المصنف فيما يأتى ، ويبحث الشارحون هناك فى تعديد قبائل بنى إسماعيل ، ثم اختلفوا فى قبائل اليمن أن كلها من بنى إسماعيل أولا ، وفى حديث الباب دليل على كون قبيلة أسلم من بنى إسماعيل .

قوله : [وأنا مع بنى فلان] ، والمعية فى الشركة الاسمية فقط .

باب " اللهو بالحراب " الخ ، والمراد به اللهو للتعليم ، وأخرجه المصنف فى أبواب المساجد ، واستدل منه على التوسعة فى أحكامها ، وقد مر منى عن مالك أن هذا اللهو كان خارج المسجد ، قريباً منه ، فلا يتم مارامه المصنف .

باب " المجن ، ومن تترس " الخ ، والمجن من الجلد ، والترس من الحديد .

قوله : [كانت لرسول الله ﷺ خاصة] أى فى ولايته ، لافى ملكه .

باب " ماجاء فى حلية السيوف " ـ وقد أجازها فقهاؤنا ـ قوله : [العلابى] جمع العلباء ، هى عصب فى ظهر البعير يكون من عنقه إلى ذنبه .

قوله : [الآنك] (سيسه) يريد أن الصحابة رضى الله تعالى عنهم الذين فتح الله البلاد على ايديهم لم يبلغوا فى الرفاهية مافيه أنتم اليوم ، فان حلية سيوفكم الذهب والفضة ، ولم تكن حلية سيوفهم إلا من هذه الأشياء التافهة .

باب " من لم ير كسر السلاح " الخ ،كان أهل الجاهلية إذا مات منهم عظيم من عظمائهم كسروا سلاحه ، يقصدون به أنه ليس أحد بعده يبلى بلاءه .

باب " ماقيل فى درع النبى ﷺ " ـ قوله : [اللهم إن شئت لا تعبد بعد اليوم] وإنما ألح النبى ﷺ على ربه لكونه نبياً ، وزعيما ، ومدعياً لنصرته ، وأن العاقبة تكون له ، والهزيمة لهم ، وأن دينه سيتم ، ويغلب الأديان كلها ، فلم يزل فى مقام الخوف حتى بشر بالفتح ، وهو يثب فى درعه من شدة الفرح ، وأما أبو بكر فانما لم يبلغ به الحال مبلغه ، لأنه لم يكن زعيم هذا الأمر ، ولا كان مدعياً لشىء ، فلم يذق ماذاقه (١) .

باب " الجبة فى السفر " الخ ـ قوله : [ومسح برأسه] ولذا قلت : إن الحديث لايقوم حجة للحنابلة فى الاجتزاء بالمسح على العمامة ، فان الراوى قد يفصح بمسح الرأس أيضاً فى تلك القصة بعينها ، فلم يدل على الإجزاء بمسح العمامة فقط .

(١) قلت : وقد ذكر فيه العلماء وجوهاً أخر ذكرها الحافظ فى " الفتح " ص ٢٠٥ ـ ج ٧ ، وماذكره الشيخ ألطفها ، وفيه جواب للخطابى أيضاً ، وقد ذكرناه فى " المغازى " ، وفيه إيماء إلى ختم النبوة أيضاً .

باب " الحرير فى الحرب " - واعلم أن الثوب إذا كانت لحمته وسداه حريراً ، فهو حرام مطلقاً ، فان كان سداه حريراً فقط ، فهو حلال مطلقاً ، وإن كانت لحمته حريراً فقط ، فهو جائز فى الحرب ، دون غيره ، وأما مسألة التداوى ، فهى مسألة أخرى ، وأما عند الآخرين فهو جائز فى الحرب مطلقاً .

قوله : [من حكة كانت بهما] وفى كتب الطب أن الحرير يفيدها ، فهو للعلاج ، وقد يقول الراوى : القمل ، بدل : الحكة .

باب " ماقيل فى قتال الروم " - أراد بيان الأقوام التى قاتلهم النبي ﷺ ، واعلم أن الروم كان فى الأصل لقباً - لإيطاليا - ، فلما شق عصاهم ، واختلفوا فيما بينهم ، فذهب بعضهم إلى القسطنطينية ، فالروم هم النصارى ، وقال العينى : إن الروم ابن العيص ، أو ابن ابنه ، ولم يتحقق فيه عندى شيء .

باب " قتال اليهود " - قوله : [هذا يهودى ورائى ، فاقتله] وهؤلاء هم الذين ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام لقتالهم ، دون يهود سائر الأرض ، وهم الذين يتبعون الدجال ، ثم إن المؤرخين قالوا : إن عشرة أسباط من بنى إسرائيل قد دخلوا فى الإسلام ، وبقى اثنان فقط ، فليقدر قدرهما .

واعلم أن يأجوج ومأجوج لايبعد أن يكونوا أهل - روسيا ، وبريطانيا - ، والمراد من خروجهم حملتهم ، وقد خرجوا مراراً ، فان "تيمر - وجنكيزخان - وهلاكو" كلهم كانوا من يأجوج ومأجوج ، ولم أر فعلهم ببنى آدم إلا التدمير ، واستباحة بيضتهم ، ولعلهم يخرجون من نسلهم فى زمن قدره الله تعالى ، فيعيثون فى الأرض مفسدين ، أما السد فقد اندك اليوم ، وحققت فى رسالتى "عقيدة الإسلام" أن هؤلاء ليسوا إلا من بنى آدم ، وأن المراد من خروجهم ليس إلا خروجهم على وجه الفساد ، وأن السد ليس بمانع من خروجهم اليوم أيضاً (١) .

---

(١) قال الشيخ فى " عمدة القارى " : وإنما خص العرب - فى قوله : ويل للعرب - لاحتمال أنه أراد ماوقع من الترك من المفاسد العظيمة فى بلاد المسلمين . وهم من نسل يأجوج ومأجوج ، اه : ص ٤٤٢ - ج ٧ ، قلت : وقد تكلم عليه الشيخ مبسوطاً فى رسالته " عقيدة الإسلام - فى حياة عيسى عليه السلام " ، وسنذكر عبارته الشريفة فى بابه إن شاء الله تعالى ، وسيجيء عن قريب ، فانتظره ، وليس بين الموضعين خلاف إلا فى التعبير ، والجمع فى مثله يسير على من عرف الحالات ، وسبر المقالات . ومن كان ديدنه الشقاق ، فلايصبر حتى يوجد الاضطراب ، فتنبه ، فان مثله كثير فى هذه الوريقات ، وإنما لم ننبهك فى كل موضع اعتماداً على فطرتك السليمة ، فان أبيت بعده ، فأنت أعلم ، والله المستعان .

باب " قتال الترك " ـ وإنما وردت الأحاديث فى ذمهم لكونهم كفاراً إذ ذاك ، أما اليوم فانهم أسلموا جميعاً ، فينبغى أن يرتفع عنهم ميسم السوء ، ولا أعرف قوما أسلموا كلهم إلا العرب ، والترك ، والأفغان ، فانه لم يكفر من كفر منهم إلا بعد إسلامه .

قوله : [مطرقة] (دوتهى) ، وهذه الحلية التى تنطبق على الترك الذين هم بالشرق ، والشمال .

باب " هل يرشد" الخ ، وفى الحديث مايدل على أن النبى ﷺ كتب إليهم آية من القرآن ، فبلغت أيدى أهل الكتاب ، قال الحنفية : لايجوز أن يذهب بالمصحف إلى أرض العدو ، إلا إذا كانت لهم شوكة ، واختلفوا فى تعليم القرآن من كان كافراً ، فانه ربما يعود مضرة على الدين ، ونقل عن المازنى أنه جاءه أحد من اليهود يريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه على مائة دينار ، فتفكر فيه المازنى ساعة ، وأبى أن يعلمه . وقال : إن فى كتابه نحو مائة آية ، وفى تفسيرها له مضرة ، فضيق العيش أحب إلى من مضرة الدين ، فأبدله الله تعالى ألفاً ، بدل المائة ، وقصته معروفة .

باب " الدعاء للمشركين " ـ وفى الفقه أن القرائن إن دلت على أنهم لم تبلغهم دعوة نبى وجب التبليغ ، وإلا فهو عزيمة .

باب " دعاء النبى ﷺ إلى الإسلام " الخ ـ قوله : [﴿ سواء بيننا وبينكم ﴾] وإنما قال ذلك ، لأن التوحيد مسلم عند أكثر أهل الملل ، وإن كان فى الكفار بمجرد دعاويهم ، فانه ليس منهم أحد إلا ويدعى التوحيد ، وبهذا الاعتبار قال لهم النبى ﷺ ماقال ، ألا ترى أن ملك القسطنطينية ، هذا مع قوله بالتثليث ، كيف صدق أبا سفيان ، وقال : بذلك يأمر الأنبياء عليهم السلام ، قال المؤرخون : إن النصرانية بهذا النمط لم يقمها إلا قسطنطين الأعظم ، وكان هرقل أيضاً اتبعه فيها .

باب " من أراد غزوة ، فورى بغيرها " ، وكانت عامة عادات النبى ﷺ التورية فى الغزوات ، لكونها أنفع فى الحروب ، إلا فى تبوك ، فانه جلى للناس أمرهم ليتأهبوا .

قوله : [ومن أحب الخروج يوم الخميس] وورد فى رواية : يوم السبت أيضاً ، فدل على أنه لانحوسة فى الأيام ، ولكنه ﷺ لما كره الخروج يوم الجمعة خرج يوماً قبلها ، أو يوماً بعدها ، وليس وراء ذلك مطلوبة أخرى فى هٰذين اليومين عندى ، والله تعالى أعلم .

باب " الخروج أواخر الشهر" ، يشير إلى ضعف مانقل عن على ، أن أواخر الشهر منحوسة ، وفسر بعضهم قوله تعالى : ﴿ فى يوم نحس مستمر ﴾ بأواخر الأيام ، فنبه على أنه ليس بشىء . فان النبى ﷺ قد خرج فى أواخر الشهر .

باب " الخروج فى رمضان " يريد أن الأحرى بحال المسلم أن لا يشد راحلته ، ورمضان أمامه ، فانه قد يوجب الفطر فى رمضان ، والمطلوب للشارع أن يشهده ، وهو يؤدى وظيفته . وإن كان رخصه للإعذار بالفطر أيضاً . لكن الأصل فيه هو الصوم ، والفطر بالعوارض ، وكذلك الأمر فى مثله ، يبنى على أحوال ، ولذا ثبت فيه السفر عن النبي ﷺ.

باب " التوديع عند السفر " ـ قوله : [فحرقوه] وكان أحدهما هبار بن الأسود ، وإنما أمر النبي ﷺ بتحريقه ، لأنه كان طعن راحلة زينب بنت النبي ﷺ حين بعثها أبو العاص إلى المدينة على مواعدته من النبي ﷺ ، فسقطت عنها ، وكانت حاملة ، فسقط جنينها ، وفى الحديث جواز التحريق بالنار ، ولا يوجد فى فقهنا إلا إحراق اللوطى ، وروى عن على رضى الله عنه أنه حرق قوماً من الزنادقة ، زعموا أن الألوهية حلت فيه ، والعياذ بالله ، ولعله قتلهم ، ثم حرقهم ، كذا فى " التمهيد " لأبى عمر ، وحينئذ يخرج الكلام عما نحن فيه ، فان الكلام فى إحراق الأحياء ، دون أجساد الأموات ، ثم عن أحمد أنه أجاز إحراق الزنابير ، وبه أفتى .

قوله : [فقال : إنى كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً ، وفلاناً بالنار ، وأن النار لا يعذب بها إلا الله ، فان أخذتموهما فاقتلوهما] وحمله الفقهاء على التغيير فى اجتهاده ﷺ ، فرأى أولا أن يحرقهم ، ثم استقر اجتهاده على أن لا يفعله ، وعندى ليس هذا برجوع ، بل هو عدول عن حقه الثابت إلى الأخف منه [1]

---

(١) يقول العبد الضعيف : ونظيره عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد مرة أن يربط سيطاناً تفلت عليه ، ثم تذكر دعوة أخيه سليمان عليه الصلاة والسلام ، فلم يفعل ، فانه ليس رجوعاً أصلا . فانه لو فعل لم يخالف دعاءه أيضاً ، إلا أنه احترز عن صورة المخالفة أيضاً ، فكذلك لو أمر بتحريقهما لم يخالف قوله : إن النار لايعذب ، الخ ؛ ولكنه عدل عنه ، ليبقى الحديث على عمومه بدون استثناء ، ولا تخصيص ، وهو صنيعه فى قصة الأنصارى مع الزبير فى قصة شراج الحرة ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أولا بأمر كان فيه خير لهما ، ولما أحفظه الأنصارى أمر الزبير أن يستوفى حقه تماماً ، وقد ظهر هناك أنه لم يكن رجوعاً ، ويؤيده ما أخرجه الحافظ عن سعيد بن منصور عن ابن عيينة عن ابن أبى نجيح ، أن هبار بن الأسود أصاب زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بشىء ، وهى فى خدرها ، فأسقطت ، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية ، فقال : إن وجدتموه فاجعلوه بين حزمتى حطب ، ثم أشعلوا النار ، ثم قال : إنى لأستحيي من الله ، لاينبغى لأحد أن يعذب بعذاب الله ، اه : ص ٩١ ـ ج ٦ ، فدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان رجوعه استحياء من الله عز وجل ، لاتغيير فى اجتهاده ، أو غير ذلك ، والله تعالى أعلم بالصواب ؛ ثم رأيت فى "عمدة القارى" عن المهلب ، قال : ليس نهيه عن التحريق على التحريم ، وإنما هو على سبيل التواضع لله ، اه : ص ٥٥ ـ ج ٧ ، ثم ذكر أشياء مفيدة ، فليراجع .

باب " السمع والطاعة للإمام " الشيء إذا لم يخالف الشرع ، وكانت فيه مصلحة للعامة ، هل يجب بأمر الأمير ، وهل يلزم فيه طاعته ، أو لا ؟ فالرأي فيه مختلف ، وحرر الحموي في ـ حاشية الأشباه ـ أنه إن ظهر وباء الاستسقاء ، فأمر الإمام بالصيام ، لأنه ينفع الاستسقاء ، وجب عليهم أن يصوموا ، قلت : إذا وجب الصيام في داء الاستسقاء بأمره ، فما بال صلاة الاستسقاء ، لاتجب بأمره ، فلو أمر بها فلتجب عندنا أيضاً ، وكذلك في أمثالها .

باب " يقاتل من وراء الإمام ويتقى به " ، ولفظ الوراء يقتضي أن يكون الإمام أمامهم ، وسائر الناس خلفه ، وليس بمراد ، بل المراد به الورائية المعنوية ، أي تحت تدبير الإمام ، وظله ، وحمايته ، وكنف جواره ، وعند مسلم : ص ١٧٧ في " باب ائتمام المأموم بالإمام " عن أبي هريرة مرفوعا : إنما الإمام جنة ، فاذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً ، الخ ، وهو عندي وهم (١) ، لأن القطعة الأولى وردت في الجهاد ، وإطاعة الأمير ، والثانية في الصلاة ، فانتقل الراوي من حال الإمام في الجهاد إلى حاله في الصلاة ، فضم تلك القطعة بقطعة الصلاة نظراً إلى أن طاعة الإمام واجبة في الموضعين ، وإلا فليست تلك القطعة في إطاعة الإمام في الصلاة عندي ، وإن كان الحديث المذكور على السياق المذكور ، مفيداً للحنفية في جواز القعود في صلاة الخوف ، بدون عذر ، كما هو مذهبنا ، إلا أن الوجدان يحكم بكون السياق المذكور ، وهما من الراوي ، فبناء المسألة عليه خروج عن حمى الحق .

باب " البيعة في الحرب على أن لايفر ، وقال بعضهم : على الموت " وهذا النزاع من باب النزاع اللفظي ، فمن أنكر البيعة على الموت أراد أن الموت ليس مقصوداً ، فالبيعة وقعت على عدم الفرار ، ومن أثبته لم ير بها إلا عدم الفرار ، وإن أشرفوا على الموت ، فلا نزاع بعد الإمعان .

قوله : [قال : ياابن الأكوع ، ألا تبايع ؟ قال : قلت : قد بايعت يارسول الله ، قال : وأيضاً بايعته الثانية] قال الشارحون : إن النبي ﷺ بايعه مرتين ، لكونه شجاعا شديد العدو ، فأحب أن يأخذ عنه البيعة مرتين ، لمزيد الاستيثاق ، والأمر (٢) عندي أن ابن الأكوع إنما بايعه مرة

---

(١) ويدل عليه ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة مرفوعا : قال : من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني . ومن يعص الأمير فقد عصاني ، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ، ويتقى به ، فان أمر بتقوى الله ، وعدل ، فان له بذلك أجراً ، وإن قال بغيره ، فان عليه منه ، اه : وهذا صريح في كون القطعة المذكورة جزء لحديث الجهاد .

(٢) واعلم أن مدارك الشيخ لاتكاد تدرك . ولعله عدل ههنا عن توجيه الشارحين . لأنه يؤذن بأن

ثانية احترازاً عن صورة الانحراف ، ورعاية لما سبق من لسانه : ألا تبايع ؟ فبادر إليها ثانية ، ولم يمتنع عنها تشاؤماً ، ولم يكتف بجوابه : قد بايعت ، وهذا من كمال امتثاله ، وغاية أدبه بحضرة الرسالة ، فلما تقدم هو إلى النبي ﷺ للبيعة بايعه هو أيضاً ، ولم يرده خاسئاً ، وهذا من كمال رأفته ، وغاية شفقته .

باب "عزم الإمام على الناس فيما يطيقون" - قوله : [رجلا مؤدياً] أي ذات أداة ، وسلاح نشيطاً (سبك روح) .

قوله : [فعسى أن لا يعزم علينا في أمر الإمرة] يعني إذا كان يأمرنا بأمر مرة بادرنا إلى امتثاله حتى لايحتاج إلى الأمر مرتين ، يريد به استعجالهم إلى الامتثال بأمر النبي ﷺ .

باب " استئذان الرجل الإمام " - قوله : [على أمر جامع] ومن مثل هذا تعلمَ على لفظ المصر الجامع ، فقال : لاجمعة ، ولا تشريق إلا في مصر جامع .

قوله : [لم يذهبوا حتى يستأذنوه] وفي - التفاسير - أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم إذا اعترتهم حاجة في خطبة الجمعة استأذنوه بالإشارة ، كما يفعله اليوم الأطفال في المدرسة عند أستاذهم .

قوله : [هل تزوجت بكراً ، أم ثيباً] قال النحاة : إن - أم - لا تستعمل مع - هل - فإما أن يقال : إنها منقطعة ، أو يختار رأي ابن مالك ، فإنه قال : إن الحديث حجة في باب النحو أيضاً ، ولم يذهب إليه غيره .

قوله : [قال المغيرة] هذا في قضائنا حسن ، وكان مذهبه أن المديون إن زاد على دينه لا بأس به .

باب "من غزا [1] ، وهو حديث عهد بعرسه" الخ ، وإنما اهتم به ، لما روى عن يوشع

النبي صلى الله عليه وسلم كان يحس منه ضعفاً ، فاحتاج إلى مزيد الاستيثاق ، وفيه سوء الظن بصحابي تثبت منه الثبات والسماحة في كثير من المواضع . وكذا عدل الشيخ فيما مرّ عن القول برجوع النبي صلى الله عليه وسلم في قصة الإحراق ، وأي حاجة إلى التزام الرجوع مع التفصي عنه بأحسن وجه ، وكان من دأبه أنه لم يكن ينسب الرجوع إلى جانب الأئمة وجنابهم إلا قليلا . فكيف إلى حضرة الرسالة ؟! وقد علمت أنه لم يكن قائلا بالنسخ إلا في صور قليلة ، وقد ادعى في آخر عمره أنه مامن آية إلا وهي محكمة في جنس الحكم ، فارتفع عنده باب النسخ على اصطلاحه . فاذا هدم هذا الباب رأساً ، عدل عن فروعه و فصوله أيضا . فافهم ، فان لكل فن رجالا . و لكل رجل ملحظ و اصطلاح ، فانه ليس فيه إلا تسوية للتعبير ، لا تغيير للمسألة ، وقد فعل مثله في مواضع ، هذا ما لدي من مراده ، والله أعلم بالصواب .

(١) وقد بوب المصنف في النكاح " باب من أحب البناء قبل الغزو " قال ابن المنير : يستفاد منه الرد

عليه الصلاة والسلام حين خرج فى الغزو نادى فى الناس : أن لا يصحبه من كان حديث عهد بعرس، وليصحبه من كان فارغ القلب ، ليست له حاجة إلى البناء ، وغيره .

باب " الجعائل ، والحملان فى السبيل " ، وهى جمع جعيلة ، وهى الأجرة التى يجعلها القاعد لمن يغزو عنه فى الجهاد ، ولا ريب فى كونه مكروها ، أما أخذ أجرة الجهاد فهو جائز ، وإن حبط الأجر ، وفى " الكنز " وكره الجعل ، وهو بمعنى قطعة من المال يضعها الإمام على الناس لتسوية أمر الجهاد ، وهو مكروه إذا كانت فى بيت المال فسحة ، أما إذا لم يكن فيه مال فلا بأس ، ولعل المصنف أيضاً نظر إليه .

قوله :[وقال طاوس ، ومجاهد إذا دفع إليك شىء] الخ . يعنى أنه لا يشترط أن يذهب به معه فى سفره ، بل له أن يتركه فى أهله .

باب "الأجير" يعنى أن المجاهدين إذا خرجوا للجهاد ، فأخذوا أجيراً يسوس أشياءهم ، ويقوم عليها ، فهل يستحق من المغنم سوى أجرته ؟ .

قوله :[وقال الحسن ، وابن سيرين : يقسم للأجير من المغنم ، وليس له من المغنم عندنا شىء ، غير أنه يرضخ له الإمام إن رأى له .

قوله : [وأخذ عطية فرساً على النصف ، فبلغ سهم الفرس أربعمائة دينار ، فأخذ مائتين ، وأعطى صاحبه مائتين ، ولا أراه جائزاً فى فقهنا ، إلا أن البطلان هٰهنا للنزاع ، فيجوز عند عدمه ، وقد مر منى أن البطلان متى كان من جهة مخافة النزاع انقلب جائزاً عند عدمه .

باب " ماقيل فى لواء [1] النبى ﷺ " يريد الفرق بين اللواء والراية ، ولا بعد أن يكون اللواء للأمير ، والراية لغيره .

على العامة فى تقديمهم الحج على الزواج ، ظناً منهم أن التعفف إنما يتأكد بعد الحج ، بل الأولى أن يتعفف ، ثم يحج ، اهـ . كذا فى " الفتح " ص ١٧٨ - ج ٩ ، وقد تعقب الداودى على ترجمة البخارى تلك ، وأجاب عنه الشيخ العينى ، فراجعه من " العمدة" ص ٢٠ - ج ٧ .

(١) قال الحافظ فى " الفتح " : وكان الأصل أن يمسكها رئيس الجيش ، ثم صارت تحمل على رأسه ، وقال أبو بكر بن العربى : اللواء غير الراية ، فاللواء مايعقد فى طرف الرمح ، ويلوى عليه ، والراية مايعقد فيه ، ويترك حتى تصفقه الرياح ، وجنح الترمذى إلى التفرقة ، فترجم بالألوية ، ثم ترجم بالرايات ، ولأبى الشيخ من حديث ابن عباس كان مكتوباً على رايته : لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، وسنده واه ، اهـ : ص ٧٨ - ج ٦ مختصراً جداً .

باب " حمل الزاد فى الغزو " ـ قوله : [ماأجد شيئاً أربط به إلا نطاقى] والمعروف فيه الآن أنه بمعنى (كمربند)، وفى الأصل هو لباس ساتر للجسد.

قوله : [بالآخر السفرة]، وهى على وزن ـ أكلة ـ والسفرة بالفارسية بضم السين (الدبر) فكرهه الناس، واستعملوه ـ بفتح السين ـ وإلا فالأصل هو الضم.

باب " الردف على الحمار " وهذا يبنى على قدر طاقة الحمار، فان كان قوياً جاز، وإلا لا.

باب "كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو " وقد مر ماهو المسألة فيه.

قوله : [كذلك يروى عن محمد بن بشر] أشار البخارى إلى أن المحظور أن يذهب فى السفر بالمصحف المكتوب، أما المحفوظ فى الصدور، فلا بأس به، وإن كان هو أيضاً قرآنا.

باب " التكبير عند الحرب" واعلم أن المصنفين الذين جمعوا الأوراد، والأذكار، لم يتعرضوا إلى هذا التكبير، مع أنه ثابت عن النبى ﷺ فى خيبر، وكذا عند ابن ماجه ـ فتح القسطنطينية ـ بصوت التكبير، وكذا فى " مستدرك الحاكم " ـ إنا حملنا عليهم بالتكبير ـ ونقل عن ابن جرير أن الأمراء كانوا يكبرون دبر الصلوات، وما ذكره ابن عباس أنه كان يعرف انقضاء الصلاة بالتكبير أيضاً يحتمله، إلا أنه لما لم يجر عليه التعامل، ولم يأخذ به الأئمة . فبقى احتمالا فقط. وقد حملنا مراده على وجه لايخالف عمل الأمة، والأئمة.

قوله : [رفع النبى ﷺ يديه]، وليس فيه رفع اليدين إلا فى هذا الموضع، وسيعود المصنف إلى ذكره، وينبه على أنه وهم من الراوى. إلا أن هذه العبارة ليست إلا فى النسخة الأحمدية. وقد تبعها الحافظ فى " الفتح "، ثم تمسك من رفع اليدين هذا فى تصنيف آخر، فلا أدرى ماذا وقع فيه. حيث جرى فى الكتابين بالنحوين.

باب " مايكره من رفع الصوت " أى فى غير الجهاد ـ قوله : [أربعوا على أنفسكم] الخ. فيه بيان لكون الجهر المفرط لغواً، لأن الله تعالى ليس بغائب. ولا أصم ليحتاج إلى هذا الإتعاب، وليس فيه نهى عن الجهر، ولا ذمّ عليه.

باب " التسبيح إذا هبط واديا " وراجع البحث من رسالتى " نيل الفرقدين " فى أن المراد منه بسط التسبيح حال الهبوط، أو التسبيح فى الوادى بعد البلوغ.

قوله : [وإذا تصوبنا سبحنا] وعند أبى داود : فى هذه الرواية فى آخرها . وعليها وضعت الصلاة، ويلزم منها ترك التكبير عند الخفض، كما كان بعض الأمراء يفعلونه . ونسب إلى عثمان

أيضاً ، وحقق الطحاوى أنه كان من فعل بنى أمية ، ثم اعلم أن عند أبى داود لفظ : لا يتم التكبير ، وكلام الحافظ فيه متناقض فى " الفتح - والتلخيص " ، والصواب عندى أنه تصحيف ، وأصل اللفظ : لا يثم التكبير - بالثاء المثلثة - أى لا ينقصه ، كذا نقله فى " المغرب " فاحفظه ، فانه خفى على مثل [1] الحافظ ؛ وفى "شرح القدورى " أن محمداً ذهب إلى أنه يكبر للهبوط فى القيام ، ثم يهبط ، ولا يقول فى حين الهبوط شيئاً ، وحقق الطحاوى أنه يملأ الانتقال بالتكبير ، ويبسطه عليه ؛ قلت : ولعل ماقاله محمد بيان لما يكون له التكبير ، أعنى أنه للانحطاط ، أو للقيام ، وماذكره الطحاوى بيان لما يناسب فى العمل ، فأصله فى القيام ، وليس فى الانحطاط إلا بقاؤه ، وبسطه ، والتكبير إنما يناسب حال الارتفاع ، لكونه دالا على كبريائه تعالى ، والكبرياء يناسبه الارتفاع والعلياء ، ولذا فصل محمد تكبير الهبوط فى القيام فقط ، أما الهبوط فيناسبه التسبيح والتنزيه ، فالنداء بكبريائه يأبى عن الخفض ، والهبوط [2] .

باب " يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل للإقامة " أقول : إنما يكتب له إذا كان هذا الفعل من عادته قبل هذا العارض الذى عرض له .

باب " السير وحده " ، ولا ذكر له فى الحديث الذى أخرجه أولا .

قوله : [قال السفيان الحوارى الناصر] واختلف فى اشتقاقه ، قلت : إن كان اللفظ عربياً

---

(١) يقول العبد الضعيف : وقد تكلمنا على هذا الحديث مفصلا فى بابه ، إلا أن هذه زيادة وجدناها فى بعض ما كتبنا عن الشيخ رحمه الله ههنا ، فذكرناها ، وليراجع تمام الكلام من بابه .

(٢) قلت : فالحاصل أن التكبير بيان لكبريائه تعالى قولا ، ومحله الارتفاع ، لكونه دالا على ارتفاعه تعالى عملا ، وحالا ، فكأنه إذا كبر ، فقد شهد بعليائه تعالى قولا وعملا ، وكذا التسبيح تنزيه له تعالى ، ومحله الخفض ، لأن الانخفاض تنزيه له عملا ، فاذا سبح فى الخفض ، فقد شهد به قولا وعملا ، قال المهلب ، كما فى " الفتح " : تكبيره صلى الله عليه وسلم عند الارتفاع استشعار لكبرياء الله عز وجل ، وعند مايقع عليه العين من عظيم خلقه أنه أكبر من كل شىء ، وتسبيحه فى بطون الأودية مستنبط من قصة يونس ، فان بتسبيحه فى بطن الحوت نجاه الله من الظلمات ، فسبح النبى صلى الله عليه وسلم فى بطون الأودية لينجيه الله منها ؛ وقيل : مناسبة التسبيح فى الأماكن المنخفضة من جهة أن التسبيح هو التنزيه ، فناسب تنزيه الله عن صفات الانخفاض ، كما ناسب تكبيره عند الأماكن المرتفعة ، ولا يلزم من كون جهتى العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو ، لأنه وصفه بالعلو من جهة المعنى ، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس ، ولذلك ورد فى صفته : العالى ، والعلى ، والمتعالى ، ولم يرد ضد ذلك ، وإن كان قد أحاط بكل شىء علماً ، جل وعز . اه : ص ٨٣ - ج ٦ " فتح البارى " .

فهو من الحور ، أي الثوب الأبيض ، وإن كان عبرانياً فلاحاجة إلى تفحص اشتقاقه من لغة العرب ، وكثيراً مايقع الناس فى بيان مأخذ الاشتقاق للألفاظ العبرية من العربية ، فيقعون فى بعد بعيد ، والذى يناسب أن يتفحص حال كل لفظ من لغته ، كالمسيح ، اختلفوا فى اشتقاقه ، وعندى هو معرب من (ماشيح) ، وهو بالعبرى بمعنى المبارك .

باب " السرعة فى السير " - قوله : [إنى مستعجل إلى المدينة] أى ذاهب إليها من أقرب الطريقين ، قاله عند القفول من تبوك .

قوله : [فسقط عنى] الخ ، أى سقط هذا اللفظ عن حافظتى ، ونسيته .

باب " الجهاد بإذن الأبوين " ، وفى الفقه أن الجهاد لايجوز إلا بإذن الوالدين ، ثم يستفاد من تفاصيلهم أنه إن كان يرى أن نهيهما لحبهما إياه فقط ، مع استغنائهما عن خدمته . جاز له الخروج بدون الإذن أيضاً ، وهذا كله إذا لم يكن فرض عين : والحاصل أنه أيضاً مختلف باختلاف الأحوال .

قوله : [ففيهما فجاهد] وهذا قول بالموجب ، حيث أبقى اللفظ على حاله . وغير فى متعلقه ، وجعل محله الأبوين معنى ، والجهاد فيهما خدمتهما وطاعتهما ؛ فهو على حد قوله :

قال : ثقلت إذ أتيت مراراً * قلت : ثقلت كأهلى بالأيادى

باب " ماقيل فى الجرس " الخ ، وإنما نهى عنه لتنفر الملائكة منه ، ولأنه سبب لاطلاع العدو .

قوله : [لاتبقين فى رقبة بعير قلادة من وتر [إلا قطعت] الخ ، روى فى قصة أن دابة كانت تعلقت بشجرة ، فاختنقت ، فنهى عن قلادة الوتر ؛ وأمر بقطعه ، وهذا أقرب[1] محامله ، وراجع الهامش.

---

(١) وقد نقل الحافظ عن ابن عبد البر أجوبة أخرى : قال ابن عبد البر : إذا اعتقد الذى قلدها أنها ترد العين ، فقد ظن أنها ترد القدر ، وذلك لايجوز اعتقاده ، وثانيها : النهى عن ذلك لئلا تختنق الدابة بها عند شدة الركض ، ويحكى ذلك عن محمد بن الحسن ، وأبى حنيفة ، وكلام أبى عبيد يرجحه ، فانه قال : نهى عن ذلك ، لأن الدواب تتأذى بذلك ، ويضيق عليها نفسها ورعيها ، وربما تعلقت بشجرة ، فاختنقت ، أو تعوقت عن السير ، وثالثها أنهم كانوا يعلقون فيها الأجراس ، حكاه الخطابى ، اهـ : ص ٨٦ - ج ٦ ، وذكر نحوه فى " المعتصر " ص ٣٦٦ ، فانظر إلى براعة الشيخ ، حيث ذكر أحرى الأجوبة من وجوه . وهذا الذى كان دأبه فى جملة المواضع ، لم يكن يأتى بكل عجر وبجر ، فانه يمل الناظر . ويكل الخاطر . ولكن كان ينتخب أحسن ماقيل فى الباب ، ثم يأتينا به ، لم يعرق فيه جبيننا ، اللهم أفسح مدخله ، واجعل منزله الفردوس الأعلى ، آمين .

باب "الكسوة للأسارى" يعنى أن الأسير إذا لم يكن عليه ثوب لاينبغى أن يذهب به هكذا عريانا، بل يكسى بثوب.

قوله: [وقميص عبد الله بن أبى . يقدر عليه ، من قدرت الثوب عليه قدراً] أى جاء على مقدار كذا، وذلك لأن ابن أبى كان طويلا، كالعباس.

باب " فضل من أسلم على يديه رجل " - قوله: [فقال: أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا] الخ، وحاصله أن علياً استأذن النبى ﷺ فى المقاتلة حتى يقروا بالإسلام من عند أنفسهم، فكأنه فهم أن ليس لهم منا إلا السيف. فعلمه النبى ﷺ سنة القتال، وأخبره أن أول الأمر الدعوة إلى الإسلام، والسيف آخر الحيل، وذلك: لأن يهدى الله بك رجلا واحداً خير لك حمر النعم.

باب " الأسارى فى السلاسل " وترجم المصنف بلفظ الحديث، ولا يخالفه قوله تعالى: ﴿لا إكراه فى الدين﴾ لأنه ليس معناه على مايفهم العوام، أنه ليس فى الدين إكراه أصلا، بل المراد أن الإكراه فى الدين لما كان إكراها على الخير المحض، فكان أليق أن لا يسمى بالإكراه، ومن يفهمه إكراها فقد سفه نفسه.

قوله: [عجب الله من قوم يدخلون الجنة فى السلاسل]، واعلم أن التعجب، والضحك، وأمثالهما مما يستحيل تحققه فى حضرته تعالى، والمراد منها أن هذا الشىء مما يتعجب عليه، ربما يضحك عليه، فاستعمل التعجب والضحك مع الإسناد إلى الله تعالى فى أشياء كانت من شأنها أن يتعجب عليه، ممن يأتى منه التعجب، ففيه بيان لمادة التعجب، أى إن تلك مادة يتحقق فيها التعجب، وإن لم يتحقق فيه لخصوص الفاعل، وهو الله تعالى، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ سنفرغ لكم أيها الثقلان ﴾ فانه تعسر عليهم أيضاً. لأن الله تعالى لا يحجزه شأن عن شأن؛ قلت: هو كذلك، لكنه إذا ظهرت شئونه فى الكون يجىء التناوب والترتب لامحالة؛ فالحاصل أن الله تعالى، وإن كان لا يشغله شأن عن شأن، لكن ذاك صفته. أما فى الخارج فلا مناص عن خروجها إلى بقعة الوجود، إلا متعاقبة مترتبة. فجاءت العبارة المذكورة بالنظر إلى وجودها وترتبها فى الخارج، والمعنى أن الله تعالى يحاسبهم يوم الحشر، ولما كان الحساب فيه مؤخراً عن بعض مافى الحشر، عبر عنه بالفراغ. وإلا فالله سبحانه لا يحتاج إلى فراغ للحساب. فان الله سبحانه لا يشغله شىء

باب " فضل من أسلم من أهل الكتابين". وقد قصره بعضهم على النصارى فقط، لأن اليهود لم يؤمنوا وأنكروه، وقد مر منى فى العلم أن الحديث مقتبس من الآية، وقد نزلت فى حق عبدالله ابن سلام بالاتفاق. وكان يهوديا، فإذن لابد أن يعم الحديث للقبيلتين أيضاً عموم الآية لهما.

باب " أهل الدار يبيتون " الخ ، وفى الفقه أنه ينوى المقاتلة ، ثم يقتل كائناً من كان ، وإلا فقتل النسوان والصبيان قصداً ممنوع ، وهذا باب آخر ظهر فى الفقه ، فان الشيء قد يكون ممنوعاً فى نفسه ، ثم يجوز بحسب اختلاف النية كما رأيت فى مسألة التبييت ، وكذا إن تترس الكفار بالمسلمين ، فالحكم فيهم أن نرميهم ، وننوى الكفار ، لأنه إما أن نكف عن القتال فننهزم ، أو نقاتل فنقتل المسلمين أيضاً ، فلا مناص إلا بإحدى البليتين ، فاخترنا أهونهما ، ونوينا الكفار ، لئلا يلزم قتل المسلمين قصداً (١) .

قوله : [هم من آبائهم] وهذا لا يناقض مامهدنا من قبل من التوقف فى ذرارى المشركين ، لأن هذا الحديث وارد فى أحكام الدنيا ، أى فى إباحة قتلهم ، لا فى حكم الآخرة ، أى النجاة و العقاب ، فانه ورد فيه حديث : الله أعلم بما كانوا عاملين ، وكذا لا تناقض بين النهى عن قتلهم ، و بين إباحته ، فان الأول إذا كان قصداً ، والثانى فى التبييت (٢) .

باب " قتل النساء فى الحرب " - قوله [وجدت امرأة مقتولة] الخ ، وفى بعض الروايات ما كانت هذه لتقاتل ، والاعتدال بهذه المثابة فى المنشط ، والمكره فى الرضى والغضب ، مما لا يمكن إلا من عصائب الأنبياء عليهم السلام ، فسبحان الذى خلق الملائكة فى جسمان الإنس وسبحانه .

باب " لا يعذب بعذاب الله " - قوله : [إن علياً حرق قوما] الخ ، وكان رأسهم عبد الله بن سبأ ، وكان يهودياً فى الأصل ، وفى " الفتح - عن التمهيد " أنه حرق نعشهم ، قلت : غير أنه يحتاج إلى النظر فى كلام العرب ، أن تحريق القوم هل يستعمل فى تحريق النعوش أيضاً ، كما قلت فى حديث التشديد فى أمر الجماعة : إن قوله : " لأحرق على الناس بيوتهم " محاورة لا يستدعى كونهم

---

(١) يقول العبد الضعيف : على أن من جلس فى الكفار فقد هدر عصمته المقومة ، وإن بقيت له عصمته المؤثمة ، فاذا هدر إحدى عصمتيه هو بنفسه ، فما لنا أن نكف عن القتال لأجله ، ومن رضى بالضرر أولى ، بأن يقطع عنه النظر ، وتلك من كمال رحمة الشرع ، وإكرام المؤمنين أنه راعاه ههنا أيضاً ، والله تعالى أعلم بالصواب .

(٢) يقول العبد الضعيف : ونظيره مامر أن الامة إذا زنت فليبعها ، ولو بحبل من شعر ، مع أنه يناقض قوله : يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، والأمر فيه أنه لا كلية فى هذا الباب من الطرفين ، بل يدور الأمر فيه على الأحوال ، على أن المنهى عنه إلزام المضرة على أخيه قصداً ، وأما إذا كان المقصود دفع المضرة عن نفسه لا جرها إلى الآخر ، فلا بأس به ، وإلا فينسد باب الخصومات كلها ، ولعل هذا أيضاً من الباب الذى نبه عليه الشيخ آنفاً : أن الأشياء تختلف حلا وحرمة ، عند اختلاف النية ، فاذا باعها ونوى إضرار أخيه ، فقد اقتحم فيما لا يحل له ، وأما إذا قصد دفع المضرة عن نفسه ، فقد أتى بما وجب عليه .

فى البيوت عند التحريق أيضاً ، بل تأتى فى تحريق بيوت الناس أيضاً ، وإن لم يكونوا فيه ، فلو ثبت لتم ماذكره أبوعمر ، وسيجيء عند البخارى : ص ٤٢٤ - ج ١ فى قصة حرق نبي قرية النمل : أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح الله ، وهذا لايدل على عدم جواز التحريق ، بل يدل على جواز إحراق [١] التى قرصت ، وقد تكلمنا عليه فى باب "التوديع عند السفر".

باب - قوله : [﴿ فإما مناً بعد ، وإما فداء ﴾] ، أى إذا غلبتم عليهم وأسرتموهم ، فأنتم حينئذ بين خيرتين ، وفى الفقه أن للإمام الاسترقاق ، أو القتل ، أو الفداء [٢] بالمال ، فهو بين ثلاث خيار ، أما الفداء بالأسارى والمن ، فليس له ذلك ، فحملوا الآية على النسخ [٣] ، كما فى "الدر المختار" ؛ قلت : كيف ! وقد روى محمد جوازهما على رأى الإمام ، فهما مشروعان بعد ، إلا أنهما موقوفان على رأى الإمام ، فان رأى فيهما مصلحة فعل ، وإلا لا ، اللهم إلا أن يقال : إن إطلاق النسخ فيه عرف المتقدمين ، وقد مرّ معنى النسخ عندهم ، والنسخ عند الطحاوى أوسع مما عندهم ، كما علمت مراراً ، فانه يطلق على كل أمر ، قل فيه العمل أيضاً ، وإن بقى مشروعاً ، فمعنى قوله فى بعض المواضع : إن هذا نسخه هذا ، أى اشتهر به العمل ، وخفى ، وقل بمقابله ، وبهذا المعنى أطلق النسخ على رفع اليدين ، يعنى ثم صار الترك مشهوراً بالعمل بالنسبة إلى الرفع ، وإن كان الرفع ثابتاً فى عهد النبوة ، والحافظ لما لم يدرك مراده اعترض عليه [٤] ؛ قلت : وقد مرّ منى أن لاحجة فى الشيوع والكثرة بعد عهد النبي ﷺ ، فان العبرة بما كان فى عهد صاحب النبوة ، لأنه ظهرت المبالغات فيما بعد ، وقد تكلمنا عليه مبسوطاً فيما مرّ ، وذكرنا مافيه من أعدل الأقوال عندنا .

باب "هل للأسير أن يقتل ، أو يخدع الذين أسروه حتى ينجو من الكفرة" ، قال الحنفية :

---

(١) به عليه العينى ص ٥٩ - ج ٧ .

(٢) قال الطحاوى : اختلف قول أبى حنيفة فى هذا ، فروى عنه أن الأسرى لاتفادى ، ولايردون حرباً ، لأن فى ذلك قوة لأهل الحرب ، وإنما يفادون بالمال ، وما سواه ، مما لاقوة لهم فيه ، وروى عنه أنه لابأس أن يفادى بالمشركين أسارى المسلمين ، وهو قول أبى يوسف ، ومحمد ، اه "عمدة القارى" ص ٥٧ - ج ٧ .

(٣) قلت : والقول بالنسخ مشكل ، لما نقله العينى عن أبى عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم عمل بالآيات كلها من القتل ، والأسر ، والفداء حتى توفاه الله على ذلك ، ثم ، أخذ فى تفصيله ، فلاجواب ، إلا ماذكره الشيخ ، وللناس فيما يعشقون مذاهب ، راجع العينى : ص ٥٧ - ج ٧ .

(٤) قلت : وهذا كما أوردوا فى بئر بضاعة ، حيث ادعى الطحاوى أنها كانت جارية ، فحملوه على الجريان المعروف ، وقد كشف الشيخ عما كان مراده ، فيما مر ، فليراجع .

إن الأسير ليس بمعاهد ، فله الغدر بكل نوع ، ولا تكون له أحكام المعاهد ، إلا أنه لايحل له مايتعلق بهتك حرمة النساء ، وأمور العفة ، فانها معصية مطلقاً ، وبلغنا عن الشاه إسحاق قدس سره من محدثي ـ دهلي ـ أنه كان يقول : إن أهل الهند كالأسارى في أيدي السلطنة ، وليست لهم معاهدة ، قلت : والذي تحقق عندي أن أهل الهند ، وإن لم يعاهدوهم حقيقة غير أن المعاهدة قامت بينهم وبين السلطنة عملا ، فان رفع الدعوى إلى المحكمة والاستغاثة بهم ، والاستعانة منهم في فصل الأقضية في الأموال والأنفس ، والرجوع إليهم في كل مايرجع فيه إلى الحكام معاهدة حكماً ، وإن لم يكتبه أحد من الفقهاء ، وحينئذ تنقلب التفاريع ، ولا تكون لنا أحكام الأسرى ، إلا أن تلك المعاهدة كانت قائمة في الماضي في حق الأموال والأنفس جميعاً ، وأما الآن فقد نبذنا إليهم في حق الأنفس على سواء ، وهي باقية في الأموال بعد ، فلا يجوز أخذ أموالهم سرقة ، نعم إن أخذناها منهم عوضاً عما لنا عليهم من الحقوق جاز ، إلا أن أمثال تلك الأمور دناءة ، ولا نعطي الدنية في ديننا ، فان القتل يعد جرأة وشجاعة ، بخلاف السرقة ، والانتهاب ، فانه يعد لؤما ؛ نعم لو نبذنا إليهم في حق الأموال أيضاً لارتفع عن الأموال أيضاً ، إلا أنه ينبغي أن يكون على سواء ، ليكون وفاء لاغدراً ، وفي حديث أن كافراً لو أمِنَ ، واعتمد على مسلم بدون معاهدة وموادعة بينهما ، لا ينبغي للمسلم[1] أن يقتله ؛ ولما غلط الناس في لفظ أمن ، وزعموه صيغة ماض من الإيمان ، أشكل عليهم مراده ، والصواب ماقلنا : إنه من الأمن ، وقد استفتيت مرة في ـ كشمير ـ أن مَلكهم قد حبس الناس عن الصحراء ، وجعلها حمى لنفسه ، فهل يجوز للمسلمين أن يأخذوا منها الخشب لبناء المسجد ؟ فأجبت عنه أنه إن فعله أحد ، وبنى مسجداً جاز ، لأن خشب الصحراء مباح الأصل ، والحبس عنه غصب ، فلا يفيد له ملكا ، فلا يكون الأخذ سرقة ، أو تملكا لمال الغير ، ولكنه من باب الإحراز مما هو مباح الأصل ، والمسألة فيه أنه يكون لمن سبقت يده إليه ، وما في الفقه أن الملك يحصل للكفار بعد الاستيلاء على أموال المسلمين ، فذلك في أوان الحرب ، أما إذا وضعت الحرب أوزارها فلا ، فانه لا يكون حينئذ إلا غصباً ، فان ماخلقه الله مباح الأصل ، ليس لأحد أن يمنع عنه خلق الله ، فأدرك الفرق بين المسألتين ، ولا تخبط خبط عشواء ، ولا تمار بعد ماتبين ـ ثور ـ من ـ حراء ـ

باب "ولم يذكر له ترجمة" ، وقد ذكرنا نكتته في المقدمة ـ قوله : [أحرقت أمة تسبح الله]

---

(١) يقول العبد الضعيف : وفي تقرير مولانا الفاضل عبد القدير ، قال محمد في "الجامع الصغير" : إن الكافر إذا كان معتمداً على المسلم ، وفي الوثوق منه على عدم الإيذاء ، فالقتل بعد ذلك موجب للوعيد ؛ نعم إذا أراد القتل فعليه نبذ الأمن علانية ، اه .

ثبت منه تسبيح النملة ، وقد أقر صدر الشيرازى فى رسالته ـ القضاء والقدر ـ بأن فى الحيوانات إدراكا .

باب "قتل النائم المشرك" يقول : إن الفتك أيضاً جائز فى بعض الأحوال ، وإن نهى عنه عامة .

قوله : [فوثئت رجلى] ترجمة (مورج لك گئى)

باب " الحرب خدعة [1] " والأبلغ فيه أن يكون صيغة مبالغة . من اسم الفاعل ، والمراد أن الحرب لاتدرى عاقبتها . ولا يتأتى فيها الاعتماد على الأسباب ، فانه قد تبدو النصرة فى أول الأمر ، ثم تنقلب هزيمة . وقد تنعكس ، وقيل : معناه جواز الخداع ، أى التدبير الخفى ، والخداع عملا ، فانه يجوز فى الحرب . أما الخداع اللسانى ، والكذب ، والغدر ، فلا يجوز بحال [2] لا فى أوان الحرب ولا فى غيرها .

قوله : [هلك كسرى ، ثم لا يكون كسرى بعده [3]] وقد مر أنه لقب ملك فارس ، كما أن

---

(١) قال الحافظ : خدعة "بفتح المعجمة ـ وبضمها مع سكون المهملة فيهما ، وبضم أوله ، وفتح ثانيه" قال النووى : اتفقوا على أن الأولى أفصح ، حتى قال ثعلب : بلغنا أنه لغة النبى صلى الله عليه وسلم ، وبذلك حزم أبو ذر الهروى ، والقزاز ، وذكر الواقدى أن أول ماقال النبى صلى الله عليه وسلم : الحرب خدعة فى غزوة الخندق ، اه : مختصراً : ص ٩٦ ، و ص ٩٧ - ج ٦ ، ونحوه فى العينى ص ٦٧ - ج ٧ .

(٢) قال ابن بطال : سألت بعض شيوخى عن معنى هذا الحديث ، فقال : الكذب المباح فى الحرب ما يكون من المعاريض ، لا التصريح بالتأمين مثلا ، اه : ص ٩٨ ـ ج ٦ " فتح " ، وقال النووى : الظاهر إباحة الكذب فى الأمور الثلاثة : منها الكذب فى الحرب ، لكن التعريض أولى " عمدة القارى " ص ٦٨ ـ ج ٧ ، وحمله فى " المعتصر " على المعاريض : ص ٣٧٧ .

(٣) قال الطحاوى فى " مشكله " ص ٢١٤ ـ ج ١ : فتأملنا هذا الحديث لنقف على المعنى المراد به ماهو . فوجدنا المزنى قد حكى لنا عن الشافعى فى تأويله ، قال : كانت قريش تنتاب الشام انتياباً كثيراً ، وكان أكثر معاشهم منه . وتأتى العراق ، فلما دخلت فى الإسلام ، ذكرت ذلك له عليه الصلاة والسلام خوفا من انقطاع معاشها بالتجارة من الشام والعراق ، وفارقت الكفرة ، ودخلت فى الإسلام ، مع خلاف ملك الشام ، والعراق ، لأهل الإسلام ، فقال : إذا هلك كسرى ، فلا كسرى بعده ، فلم يكن بأرض العراق كسرى يثبت له أمر بعده ، وقال : إذا هلك قيصر ، فلا قيصر بعده ، فلم يكن بأرض الشام قيصر بعده ، فأجابهم النبى صلى الله عليه وسلم على ما قالوا ، وكان ما قال إلى اليوم ، وقطع الله الأكاسرة عن العراق ، وفارس ، وقيصر ، ومن أقام بعده بالشام ، وقال فى قيصر : يثبت فى ملكه ببلاد الروم ، وينحى ملكه عن الشام ، وكل هذا متفق . يصدق بعضه بعضاً .

ـ قيصر ـ لقب ملك الروم ، و ـ النجاشي ـ ملك الحبشة ، و ـ الخاقان ـ ملك الترك ، و ـ فرعون ـ ملك القبط ، و ـ التبع ـ ملك اليمن ، و ـ العزيز ـ ملك مصر ، و ـ القيل ـ ملك حمير ، ثم إنه كان كما أخبر به النبي ﷺ ، فلم يبق من اسمه ، ولا رسمه .

قوله : [وقيصر ليهلكن ، ثم لايكون قيصر بعده] قلت : أما قيصر الشام فقد هلك ، وانمحت آثاره ، فلم يبق له راث ، ولا باك . أما بقاء ـ الإيطالية ـ الذي يقال له : الروم ، فانه خارج عن نظره ، فانه أخبر عن هلاكه حيث كان في زمانه ، وهو الشام ، ولم تقم له سلطنة فيه إلى اليوم ، وإنما قلنا : إن المراد هلاكه عن موضع مخصوص ، لاعن وجه الأرض ، لما دلت عليه الروايات ، ففي الخصائص : الفارس النطحة ، والنطحتين ؛ وأما الروم فذوات قرون ، اهـ . فدل على بقائه في الجملة ، وكذا ما أخرجه في " الفتح " أن التنوخي رسول هرقل ، جاء النبي ﷺ السنة التاسعة في تبوك ، ولم يكن أسلم يومئذ ، ثم أسلم ، وحديثه في مسند أحمد ، فقال له النبي ﷺ : إني أرسلت كتاباً إلى هرقل ، فان أعزه نجا ، ثم نقل أنه وضع كتاب النبي ﷺ في أنبوبة من ذهب ، فكانت سلطنته

قال أبو جعفر : وسألت أحمد بن أبي عمران عن تأويل هذا الحديث ، فأجابني بخلاف هذا القول ، وذكر أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام : إذا هلك كسرى ، فلا كسرى بعده ، إلى يوم القيامة ، وكان معنى قوله : إذا هلك قيصر بعده ، إعلاما منه إياهم أنه سيهلك ، ولم يهلك إلى الآن ، ولكنه هالك قبل يوم القيامة ، وخولف بينه وبينه في تعجيل هلاك كسرى ، وتأخير : هلك قيصر ، لاختلاف ما كان منهما عند ورود كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل واحد منهما ، ثم أخرج الطحاوي عن ابن عباس ما يدل على أن قيصر ، وقر كتابه صلى الله عليه وسلم ، وعظمه ، وبجله ، أما كسرى فمزقه ، فدعا عليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يمزق كل ممزق ، ورجح الطحاوي هذا التأويل ، لأن في التأويل الأول ذكر هلك قيصر ، ولم يهلك ، إنما كان منه تحوله بملكه من الشام إلى الموضع الذي هو مقيم به الآن ، ومما يحقق ذلك هنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله ، فقد أنفق كنز كسرى في ذلك ، ولم ينفق كنز قيصر في مثله إلى الآن ، ولكنه سينفق في المستأنف في مثل ذلك لأقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانما هو عن الله تعالى ، والله لايخلف الميعاد ، قال الطحاوي بعد إخراج عدة أحاديث في الملاحم ، والأمور العظام التي هي كائنة قبل الدجال : فأخبرنا عليه السلام بالمعنى الذي يكون عنده هلك قيصر حتى يكون هلاكه كهلاك كسرى الذي لايكون بعده قيصر إلى يوم القيامة ، كما لايكون بعد كسرى كسرى إلى يوم القيامة ، ويكون البلدان كلها خالية من كل واحد منهما ، ويكون كنوزهما قد صرفت إلى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه ينفق فيه ، انتهى مختصراً : قلت : ولعل في العبارة سهواً من الكاتب في مواضع ، وإنما لم نصححها مخافة زيادة التحريف ، فليسطر فيها الناظر ، والله تعالى أعلم بالصواب .

فى الروم تصديقاً لما أخبر به النبى ﷺ ؛ والحاصل أن المراد من هلاك قيصر ، ليس عن وجه الأرض ، بل عن الموضع الذى كان فيه بعهده ﷺ ، مع الإخبار ببقائه فى الجملة ، ولذا حملنا النهى على التخصيص .

باب " الكذب فى الحرب " والمراد به عندنا التورية .

باب " الرجز فى الحرب " ، وقد مر عن الأخفش[1] أن الرجز ليس بشعر ، ولذا كان الراجز عندهم غير الشاعر .

قوله [ورفع الصوت بالخندق] واعلم أن الأغلب فى الحروب إخفاء الصوت ، وهو الأولى بحال الحرب ، فأراد المصنف أن يترجم برفع الصوت ، ليعلم أنه مختلف باختلاف الأحوال .

باب " قتل الأسير " فالقتل وإن كان جائزاً بحسب المسألة ، لكنه إن كان مؤذياً يقتل ، ولا يكون له سبيل غير ذلك .

قوله : [وقتل الصبر] أى فى حال الأسر ، ولا يريد فى أوان الحرب .

باب " هل يستأسر الرجل " الخ ، يعنى أيجوز له أن يسلم نفسه للأسر أم لا ؟ وقد وجد فى السلف النحوان .

قوله : [بنو الحارث بن عامر] الخ ، فالحارث ابن ، وعامر أبوه ، وليس ابن عامر ، كنية للحارث ، وإنما كانوا يذكرون الكنيتين للسلمين ، واحدة من قبل أبيه ، وأخرى من قبل ابنه ، وأما الكفار فلم يكونوا يذكرون لهم إلا كنية واحدة ، فانهم أحقر من أن تذكر كناهم ، وإنما كانوا يكتفون بذكر إحدى كنيتيهم .

قوله : [وبرأ النسمة] قد تكلمنا على هذا اللفظ مرتين ، ولا بأس أن نعود إليه ثالثاً ، فاعلم أن النسمة ترجمته (جان) وفى تعريفات الأشياء لابن سيناء أن النفس الحيوانية يقال لها : (روان) والنفس الناطقة يقال لها : (جان) ، قلت : وقال الشاه ولى الله : إنها الروح الهوائى ، وليس بصحيح عندى ، ثم الروح الهوائى هى البخارات المملوءة فى الشرايين ، وهى مركب للحياة ، وما أدركنا مراد النسمة إلا من حديث أخرجه مالك فى "موطئه" ص ٨٤ : إنما نسمة المؤمن طير يعلق فى شجرة الجنة حتى يرجع ، فالروح أمر مستقر عند الشرع ، مصون عن التغير والتطور ، فلا تتطور ، ولا تتبدل فى ذاتها من صورة إلى صورة ، ولا تنتقل من شكل إلى شكل ، ولا تسند إليها الأفعال

---

(١) نقله العينى فى المجلد السادس ، وفى السابع ، ولم يعده الخليل شعراً ، وقال ابن الأثير : والرجز ليس بشعر عند أكثرهم ، اه : ص ٧٠ - ج ٧ " عمدة القارى " ، وهكذا فى " المعتصر " أيضاً عن الخليل : ص ٤٢٧ .

المادية ، بخلاف النسمة ، نعم تنسب إليها النفخ والقبض ، ولكنهما ليسا من الأفعال المادية ، ثم تلك الروح تلبس لباساً فيسند إليها من الأفعال المادية أيضاً ، كالأكل ، والشرب ، فلعل التسمية من أحوال الأرواح ، فى وقت مخصوص ، أما الروح ، فهى أمر مستقر ، وإذن الفرق بين الروح والنسمة من قبل الأفعال ، ولذا لم نجد فى الأحاديث إسناد الأفعال المادية إلى الروح ، ومهما وجدناه وجدناه بلفظ النسمة ، فدل على تغاير بينهما ، وعند الترمذى فى "باب فضائل الشهيد" فى ـ جوف طير ـ على خلاف لفظ " الموطأ " ففيه طير ، وقد مر أنه على لفظ " الموطأ " تمثلا ، وتطوراً للروح ، ـ أى ظهوراً ـ بخلافه على لفظ الترمذى ، وكذا عنده لفظ الأرواح ، مكان النسمة فراعه .

باب " فكاك الأسير " ، وقد مر أن استبدال الأسراء جائز عندنا أيضاً ، لكنه موكول إلى رأى الإمام ، ولم يتعرض إليه أصحاب المتون ، وقد ذكروه فى المبسوطات .

باب "نداء المشركين " ـ وقد مر عن محمد أنه جائز ـ قوله : [عن محمد بن جبير عن أبيه ، وكان جاء فى أسارى بدر] الخ ، وإنما كان كافراً يومئذ .

باب " الحربى إذا دخل دار الإسلام بغير أمان " ـ لا بأس بقتله .

باب "يقاتل عن أهل الذمة" يعنى أنا نحفظ أموالهم ، وأعراضهم ، ومن يحاربهم نقاتل دونهم ، واعلم أن بعض من لادين لهم ، ولاعقل ، ولاشىء زعموا أن الجزية ظلم ، هيهات هيهات ، وهل علموا قدر الجزية ؟ هو درهم على فقرائهم ، وأربعة دراهم على أغنيائهم ، وليس على نسوانهم وصبيانهم شىء ، ثم هل علموا قدر مايؤخذ من المسلمين ، فهو أضعاف ذلك ، يؤخذ منهم العشر ، والزكاة ، والصدقات ، والجبايات الأخرى ، بخلاف أهل الذمة ، ثم هل علموا أن ماتأخذه منهم نكافئهم بأضعافه ، نجعل دماءهم كدمائنا ، وأعراضهم كأعراضنا ، نحفظ أموالهم ، ونناضل أعداءهم ، فلو وازيت مايؤخذ من المسلمين بما يؤخذ منهم ، لعلمت أن المأخوذ من أهل الذمة أقل قليل ، مما نأخذه من المسلمين ، فمن ظن أن الجزية ظلم فقد سفه نفسه . .

قوله : [ولا يسترقون] ـ أى إذا عقدوا عقد الذمة ، فلايسترقون بعده ـ .

باب " جوائز الوفد " ـ وقد كثرت الوفود إلى حضرة الرسالة فى السنة التاسعة ، ولذا سميت بعام الوفود .

قوله : [أخرجوا المشركين من جزيرة العرب] ـ واعلم أن أصحاب الجغرافية اختلفوا

فی تحدید (١) جزیرة العرب من الجانب الشمالی اختلافاً ، وقد مر منا وجهه فی کتاب الصلاة ، أما مکث المشرك فی جزیرة العرب ، فکما فی الحدیث .

باب "کیف یعرض الإسلام علی الصبی" وافق فیه الحنفیة ، وإسلام الصبی معتبر عندنا دون ارتداده حتی یحتلم ، وأما عند الشافعی فإسلامه أیضاً غیر معتبر ، وکنت أتعجب منه ، وأقول: إنهم ماذا یصنعون بإسلام علی ، فانه أسلم فی صباه ، ثم رأیت فی"معرفة السنن" للبیهقی أن الأحکام نیطت علیه بالبلوغ بعد غزوة الخندق ، وإسلام علی کان قبلها ، فلا بأس بعبرته ، وحینئذ زال القلق .

قوله : [قال ابن صیاد للنبی ﷺ : أتشهد أنی رسول الله] الخ ، واعلم أنها کلمة کفر ، وإنما لم یقتله النبی ﷺ لکونه غلاماً لم یحتلم إذ ذاك ، وکان من أهل الذمة ، ولأنه مشی فی حقه علی التقدیر ، فقال لعمر : إن یکن هو فلست صاحبه ، وإنما یقتله عیسی علیه الصلاة والسلام ، کما قال لرجل ، اعترض علی قسمة النبی ﷺ : هذه قسمة لم یرد بها وجه الله ، فقال له النبی ﷺ : دعوه ، ولعله یخرج من ضئضیء هذا قوم . الخ ، فهذا أیضاً مشی علی التقدیر ، ولیس ذلك إلا للأنبیاء علیهم السلام ، وأما نحن فلیس لنا إلا العمل بالتشریع ، لا المراعاة بالتکوین ، فان النبی إذا أخبر بنفسه بتکوین لا یلیق به إعدام أسبابه من نفسه ، فهذا شأنه فقط ، دون سائر الناس ، وقد قررناه من قبل .

قوله : [قال ابن صیاد ، وهو الدخ] ، قد بینا وجهه فیما مر . وقال الشیخ الأکبر ، وهو أعلم الرجال فی هذا الموضوع : إن السالکین کما یرون نوراً ، کذلك الأشقیاء یرون ظلمة مشابهة بالدخان ، وهی التی کان یراها ابن صیاد .

قوله : [قال ابن عمر : ثم قام النبی ﷺ فی الناس ...... ثم ذکر الدجال .... ولکن سأقول لکم فیه قولا لم یقله نبی لقومه] الخ ، وخطبة النبی ﷺ هذه إنما هی فی المکان الذی ذهب منه لتفتیش أمر ابن صیاد ، فلما انصرف إلیه خطب فیه ، وهذه الخطبة لیست بمذکورة فی عامة سیاقه ، فلیعتن بها هٰهنا ، لأنها دلیل علی أن النبی ﷺ کان یعرف أمره ، لا کما زعم هذا الشقی ـ لعین القادیان ـ أن النبی ﷺ لم یعط له علم الدجال ، کما هو ، ثم جعل یهذی أنه قد أعطی ذلك هو ،

---

(١) وبسط العینی الأقوال فیه من : ص ٩١ ، إلی : ص ٩٧ ـ ج ٧ ، ونقل عن أبی حنیفة جواز سکناهم فی الحرم ، ومنع دخول حرم مکة ، اه : هکذا فی النسخة الموجودة عندی ، وراجع ما ذکره الدکتور ـ محمد حسین هیکل ـ فی "سیرته الشهیرة بحیاة محمد صلی الله علیه وسلم" .

فازداد كفراً قاتله الله ، ولعنه لعناً كبيراً ، أو مادرى أن النبي ﷺ قد بلغ في علمه مبلغاً [1] لم يبلغه نبي ، فأعلمهم بعلامة لم يخبر بها أحد من قبله ، ثم لاتسكن نفس هذا الشقي إلا بنسبة عدم العلم إلى النبي ﷺ والعياذ بالله ، وكأنه في ضمن ذلك يدعي فضيلته عليه ، لما يدعي أنه أعطى من الغيب مالم يعطه النبي ﷺ ، والعياذ بالله ، قلنا : هب ؟ ، هات ماعندك من العلم ، وما أوحى إليك شيطانك في أمره ، لجعل الوقح الكذوب يقول : إن الدجال هو الإنكليز ، اخسأ ، فلن تعدو قدرك ، هذا علمك الذي كنت تدعي به ، فوالله ما إنك إلا دجال من الدجاجلة ، وقد تعلم ذلك ، فان الرجل أعلم بوسم قدحه ، فلذا قلت ماقلت ، نعم عرفت الدجال ، وقد عرفناك ، ثم مابال هذا المسيح الذي نزل لقتل الدجال ، إنه حفظه دجاله من قتل الناس إياه ، ولولا ذلك الدجال لقتل ، فوالله ما أنت إلا شر مسيح ، ودجالك خير دجال ، حيث حفظك من الناس ، ثم ماكان لأحد في قتله حاجة ، إلا أنه كان جباناً ، يحسب كل صيحة عليه ، ويستظل بظل دجاله ، فسبحان الله من مسيح مات ، ولم يقترف من دنياه لعقباه ، إلا نار الأنيار ، وسبحان من دجال رد على نفسه كيد مسيحه ، وبقي حياً بعده ، يتقوى أمره يوماً فيوماً ، والله ماكان ربنا لينزل مسيحاً ، يهزأ منه دجاله ، ولكنه إذا نزل حقاً يذوب منه عدو الله ، كالملح ، فيقتله ، ولو تركه لانذاب ، هذا مسيحنا ينتظر عليه الصلاة والسلام .

فائدة : واعلم أن الحديث لم يجمع إلا قطعة قطعة ، فتكون قطعة منه عند واحد ، وقطعة أخرى عند واحد ، فليجمع طرقه ، وليعمل بالقدر المشترك ، ولايجعل كل قطعة منه حديثاً مستقلا ، فهذه داهية ، وأخرى فوقها أوهام الرواة ، في باب الروايات ، فصارت تلك ضغثاً على إبالة ، وقد وقعت في الصحيحين أيضاً ، وإن كان يعرفها أصحاب الفن ، فلاينبغي أن يعامل معه معاملة القرآن الذي هو محفوظ في الصدور ، مصون عن الظنون ؛ ألاترى أنه أخبر بهلاك قيصر ، وأخبر ببقائه في الجملة أيضاً ، فيجمعان ، ويؤخذ المراد منهما ، وليس الاقتصار على أحدهما ، وترك الآخر من العمل في شيء ، وهكذا الاستدلال من الحديث على عدم علم النبي ﷺ بحقيقة الدجال ، جهل ، فان تلك الخطبة إذا وجدت في هذا الطريق ، فليراعها في جميعها ، وإن لم يذكرها الراوي ، فانه يحمل على اقتصاره ، وذلك غير قليل منه .

---

(1) يقول العبد الضعيف : كيف ! وعند البخاري ص ٤٥٩ - ج ١ من " باب الملائكة " عن ابن عباس مرفوعا : إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى مالكا خازن النار ، والدجال في آيات أراهن الله إياه ، فهل يمكن أن يكون أحد أعلم منه في أمره ؟ كلا ، ثم كلا .

باب " إذا أسلم قوم فى دار الحرب ولهم مال وأرضون فهى لهم " (۱) ، أى إذا أسلم قوم طوعا بدون جهاد وقتال فى دار الحرب ، ثم ظهر المسلمون على تلك الدار ، فانهم يستقرون على أملاكهم فى الأراضى وغيرها ، عند الشافعى ، وعندنا يستقرون على أملاكهم فى المنقولات ، دون الأراضى ، فانها تتبع الدار ، وتصير ملكا للغانمين ، بخلاف المنقولات ، فانها تابعة للمالكين ، فتبقى معصومة ، والمصنف لم يأت فيه بحديث صريح ، فهو عند أبى داود : ص۸۰ - ج۲ : ياصخر : إن القوم إذا أسلموا أحرزوا أموالهم ودماءهم ، ولابد له من جواب ، وقد تعرض إليه ابن الهمام ، فلم يأت بما يشفى الصدور ؛ فاعلم أن خطته إذا أسلمت كلها ، فهى دار الإسلام ، ولعل مسألة الحنفية فيما إذا أسلم قوم من بينهم ، وبقى الكفر فيمن حولهم ، ويقرب من مذهب الحنفية مذهب مالك فى "موطئه" (۲) ، وراجع - البحر - فان فيه جزئيات يستقيم عليها مذهب الحنفية أيضاً .

قوله : [خيف بنى كنانة] احتج المصنف بالإضافة إلى كنانة أن الأراضى كانت للمالكين ، وهو ضعيف جداً .

قوله : [قاتلوا عليها فى الجاهلية ، وأسلموا عليها فى الإسلام] فيه دليل على كون تلك الأراضى

---

(۱) وفيه خلاف ، نقله العينى ، قال : قال الشافعى ، وأشهب ، وسحنون : إن الذى أسلم فى دار الحرب ، وبقى فيها ماله ، وولده ، ثم خرج إلينا مسلماً ، ثم غزا مع المسلمين بلده أنه قد يحرز ماله ، وعقاره ، حيث كان ، وولده الصغار ، لأنهم تبع له فى الإسلام ، وقال مالك ، والليث : أهله ، وماله ، وولده فيها فىء على حكم البلد ، وفرق أبوحنيفة بين حكمها إذا أسلم فى بلده ، ثم خرج إلينا ، فأولاده الصغار أحرار مسلمون ، وما أودعه ، أوذمياً فهو له ، وما أودعه حربياً فهو وسائر عقاره هنالك فىء ، وإذا أسلم فى بلد الإسلام ، ثم ظهر المسلمون على بلده ، فكل ماله فيه فىء . لاختلاف حكم الدارين عنده ، اهـ : ص۹٦ - ج ۷ ، وقد تكلم فيه المارديني أبسط منه ، وأجود ، فليراجع من " الجوهر النقى " ص ۲۰۵ - ج ۲ ، وراجع معه العينى : ص ۱٤۸ - ج ۷ أيضاً .

(۲) يقول العبد الضعيف : وفى مذكرة أخرى عندى أنى لم أتحقق فيه مذهب الإمام بعد ، لمافى "السير الكبير" عن محمد أن من أسلم فى دار الحرب ، وكانت له يد على حفظ نفسه ، ثم أخبر المسلمين أنه يؤدى العشر إليهم ، تبقى أرضه عشرية بعد ظهور المسلمين عليهم أيضاً ، وفى " الدر المختار " أنه لو رجع إلى دار الإسلام مسلماً ، ثم ظهر عليهم المسلمون تكون أرضه فيئاً ، فلم أدر أنهم متى يحكمون بتبعية أراضى الدار ، ومتى لايحكمون بها ، ولعله إذا خرج من دار الحرب ، وسكن بدار الإسلام ، ثم ظهر المسلمون على أراضيهم فى دار الحرب تصير فيئاً ؛ وأما إذا مكث هنالك ، ولم يهاجر حتى ظهر عليهم المسلمون لا تكون فيئاً : ويؤيده بعض الألفاظ فى " التاريخ " لابن عساكر من كتاب - فرمان - عمر إلى أهل الشام ، فراجعه .

مملوكة لهم ، وذا لايرد علينا ، لأن المتبادر منه أنهم أسلموا كلهم ، ومسألتنا فيما إذا أسلم قوم ، وبقي الكفر من حولهم .

باب "من قسم الغنيمة" الخ ، قال الفقهاء : إن مال الغنيمة يتعلق به في دار الحرب حق الملك فقط ، فاذا أحرزته في دار الإسلام ثبت ذلك ، واستقر ، ولا بأس بالقسمة للحمل دون الملك ، فلا تكون القسمة إلا بعد بلوغها إلى دار الإسلام .

باب " إذا غنم المشركون مال المسلم " الخ ، ويأخذ المسلم ماله قبل القسمة مجاناً (١) ؛ وأما بعدها ، فله أن يأخذها بالقيمة ، فبقي فيه حق الملك ، وإن لم يبق الملك البات .

باب " من تكلم بالفارسية " ، وليس لنا منها بد ، فانا إذ نجاهد العجم ، لابد لنا من التكلم مع أقوام من غير العرب أيضاً .

قوله : [والرطانة] التكلم بلسان العجم ، قوله تعالى : ﴿ واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ يعني إذا كان هذا الاختلاف من بدء الخلقة ، ومن صنع الله تعالى ، فمن ذا الذي يستطيع رفعه ؟ فلا بد من استعماله ، ونقل الرازي في " تفسيره " أربع استدلالات على وجود الصانع ، عن الأئمة الأربعة ، فراجعها ، واستدل الشافعي بهذه الآية ؛ وحاصله عندي أن الاختلاف بين الأفراد من النوع الواحد ، وكذا اتحاد النظام بين الأنواع المختلفة لايعقل إلا من جهة الفاعل المريد ، فان المادة متشابهة ، فلا يكون من تلقاء استعدادها ، وما قالوا : إن نظام العالم كله من استعدادات المادة ، فذلك إنما يتأتى بعد تقرر النظام ، ونحن نتكلم في نفس هذا النظام ، أنه كيف انتظمت الأنواع المتعددة المختلفة حقيقة تحت نظام واحد ، فلا بد من الانتهاء إلى الفاعل المريد ، فان النظام المناسب لنوع بنوع آخر لايتأتى من جهة المادة ، وإنما يمكن ذلك بين الأفراد من نوع ، وذلك أيضاً إذا لم يختلف ، وراجع ـ الفهرس الكبير ـ ويتحير الإنسان من علومه ، مما يكاد يعجز عنه الإدراك ، واستدل عليه بقوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله ﴾ الخ ، وتمسك الناس به على نفي التعدد ، مع أن فيه دليلا على نفي التعدد ، مع نفي الغيرية ، والمحط عندي هو الثاني ، والمعنى أنه لو كان في الكون أحد غير الله لفسد الكون ، سواء كان غيره واحداً أو متعدداً ، فليس الفساد

---

(١) قال العيني : وهو قول عمر ، وزيد بن ثابت ، وابن المسيب ، وعطاء ، والقاسم ، وعروة ، واحتجوا في ذلك بما رواه أبوداود عن ابن عباس أن رجلا وجد بعيراً له كان المشركون أصابوه ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : إن أصبته قبل أن يقسم ، فهو لك ، وإن أخذته بعد ماقسم ، أخذته بالقيمة ، اهـ : ثم أجاب عما تكلموا في إسناده " عمدة القاري " ص ١٠٥ – ج ٧ .

موقوفا على كون ذلك الغير متعدداً ، بل لو كان واحداً لفسد أيضاً ، فاذا كان متعدداً فبالأولى ، ولكن المقصود أن نظام العالم إنما يمشى ، وينتظم من واحد هو الله ، ولو كان غيره لم ينتظم ، فالتعدد أيضاً باطل ، وكذا الغيرية ، واعلم أنه لايليق بالقرآن صورة البرهان ، فانه جرى على طريق التخاطب ، بخلاف طريق المخلوق ، فليس فيه إلا الخطابة ، وأما البرهان فطريق مستحدث ، خارج عن طور كلام البلغاء ، ومخاطباتهم ؛ نعم يكون سطحه خطابة ، وباطنه برهانا ، فاذا قرر عاد إلى البرهان يسطع ﴿ يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار ﴾ ، وراجع " الشفا " فانه قال : إن البرهان إنما يتأتى فى الاستحالة والوجوب ، أما فى الحسن والقبح ، والنفع والضرر ، فلا تتأتى فيه إلا الخطابة .

قوله : [فبقيت حتى ذكرت] أى بقيت تلك القميص لم يخلقها مضى الليالى ، ومرور الأيام ، ولعل تلك القميص أيضاً تكون تتوسع عليها بقدر جسدها ، فانها إذا تقمصت كانت صبية ، فلا بد من الزيادة فى القميص ، ومن يؤمن ببقاء تلك القميص إلى زمن لم تخلق ، لم يعجز عن الإيمان بسعتها أيضاً . وأما من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور .

باب " القليل من الغلول (١) ، ولم يذكر عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ أنه حرق متاعه " ، وهذا أصح ، يشير إلى تضعيف ماروى عند أبى داود فى إحراق المتاع .

باب " مايكره من ذبح الإبل " الخ ، أى قبل التقسيم .

باب " إذا اضطر الرجل إلى النظر فى شعور أهل الذمة " ، كما وقع فى قصة حاطب .

قوله : [والمؤمنات إذا عصين الله ، وتجريدهن] وفى الفقه أن للمعالج أن ينظر إلى العورة ، وقياسه يقتضى أن يجوز التجريد عند الحاجة الإسلامية أيضاً .

قوله : [وكان عثمانياً] وهو من كان من السلف يفضل عثمان ، ومن فضل منهم علياً يسمى علوياً ، فجرى الناس على هذا الاصطلاح إلى زمن ، ثم ترك ، وفى الحديث مناظرة بين العثمانى والعلوى : وأنت تعلم أن الألفاظ فى مثلها قد تأتى شديدة على خلاف ضمير صاحبها ؛ ألا ترى ماقال العثمانى للعلوى : إنى لأعلم ماالذى جرأ صاحبك على الدماء ، فهذه الألفاظ كأنها تدل على أن قائلها لاعلاقة له بعلى . وليس كذلك ، ثم إنه لايعلم مامحط قول العثمانى ، وما الذى أراده ، هل أراد

(١) وتعرض العينى إلى مذاهب السلف فى ذلك ، فنقل عن الجمهور أنه يعذر - يعزر - بقدر حاله على مايراه الإمام ، ولايحرق متاعه ، وهذا قول أبى حنيفه ، والشافعى ، ومالك ، وجماعة كثيرة من الصحابة ، والتابعين ، ثم نقل عن الطحاوى أن خلافه يحمل أنه كان إذا كانت العقوبات فى الأموال ، كأخذ شطر المال من مانعى الزكاة ، وضالة الإبل ، وسارق التمر ، وكله منسوخ . اهـ : ص ١١٠ - ج ٧ ، مختصرا .

كونه بدرياً ، وأنه قد سبق القول فيهم بالمغفرة ، فهذا الذى جرأه ، أو كونه جريئاً على القتال لاجتهاده من قول النبي ﷺ عنده فى هذا الباب ، وفى السياق مايدل على الأول .

باب " مايقول إذا رجع من الغزو " - قوله : [مقفله من عسفان] والظاهر وأنه هم[1] ، لأن القصة عند مقفله من خيبر . وهى فى السنة السابعة . وغزوة عسفان فى السادسة ، وفى الخبر الجارى إنما قال : من عسفان ، لأن غزوة خيبر كانت عقبها ، كأنه لم يعتد بالإقامة المتخللة بينهما ، لتقاربهما .

قوله : [فاقتحم] الخ ، يقال : اقتحم الأمر ، إذا رمى نفسه فيه من غير روية .

قوله : [فلما أشرفنا على المدينة ، قال : آيبون تائبون] الخ ، وكان فى الرواية المارة أنه كان يقوله إذا قفل ، ولم يكن فيها تصريح بأن قوله ذلك كان عند القفول ، أو إشرافه على المدينة ، وفى هذه الرواية تصريح أنه كان يقوله حين يشرف على المدينة ، زادها الله شرفا ، وتكريماً .

باب " الصلاة إذا قدم من سفر " - قوله : [أدخل المسجد فصل ركعتين] لادليل فيه على كونهما صلاة الضحى ، وكذا فى قوله : " إذا قدم من سفر ضحى ، ودخل المسجد ، فصلى ركعتين " لجواز كون ذلك الوقت وقت ضحى ، لا أن الصلاة فيه صلاة الضحى ، وأنكر الحافظ ابن تيمية ثبوتها عن النبي ﷺ فعلا ، مع ثبوت التحريض عليها قولا ، وراجع له الروايات عن مسلم .

باب " الطعام عند القدوم " الخ - قوله : [وكان ابن عمر يفطر لمن يغشاه] الخ ، أى كان فى نفسه كثير الصيام ، إلا أنه كان يفطر إكراما لخاطر من ينزل عليه ، فيضيفه .

قوله : [بنحر جزوراً ، أو بقرة] وقد ثبت ذبح البقرة ، وأكل لحمها فى مواضع : منها فى قصة بريرة ، وكانت تصدق عليها ؛ والثانية أن النبي ﷺ ذبح بقرة عن نسائه فى الحج ، وتلك ثالثها ، فمن ظن أنه لم يثبت عنه أكل لحم البقرة ، فقد غفل عن تلك الأحاديث .

باب " فرض الخمس " - قوله : [قد خص رسوله] الخ ، أى بالولاية دون التملك .

قوله : [متع النهار] أى امتد (دن جره كيا) واعلم أن مخاصمة فاطمة بنت رسول الله ﷺ من أبى بكر كانت فى التولية ، وإلا فان أبا بكر قد كان أخبرها بأن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون

---

(١) قال الحافظ الدمياطى : هذا وهم ، وإنما هو عند مقفله من خيبر ، لأن غزوة عسفان إلى بنى لحيان كانت فى سنة ست ، وغزوة خيبر كانت فى سنة سبع ، وإرداف رسول الله صلى الله عليه وسلم صفية . ووقوعهما ، كان فيها ، اهـ " عمدة القارى " ص ١١٧ - ج ٧ .

وأما مهاجرتها[1] إياه، وموجدتها عليه، فكانت لأمور أخرى، نحو ترك المشاورة وغيرها، كذا ذكره السمهودي في "الوفا - في أخبار دار المصطفى".

باب " نفقة نساء النبي ﷺ بعد وفاته" أما نفقتهن فان شئت قلت: إن الأنبياء إذا كانوا أحياء في قبورهم، فنفقة أزواجهم تكون في مال الله لامحالة، وإن شئت قلت: إنهن إذا اخترن الله ورسوله عادت نفقتهن إلى ماله تعالى.

باب " ماجاء في بيوت أزواج النبي ﷺ " يعني لمن تعدى بيوت أزواجه ﷺ، والظاهر من الإضافة أنها عدت ملكهن، وقد أضافها القرآن أيضاً إليهن، ولعل النبي ﷺ لم يملكهن قولا، وإنما ثبت الملك لهن بالتعاطي فقط، والمصنف سرد فيه الأحاديث التي فيها إضافة البيت إلى الأزواج.

باب " ماذكر من درع النبي ﷺ ". يقول: إن بعض الأشياء قد بقيت بعده ﷺ بطريق التبرك، ولم تجر فيها القسمة.

قوله: [قال عاصم رأيت القدح، وشربت فيه] ولا بأس بالشرب عندنا من قدح فيه سلسلة ذهب، إذا لم يضع فاه على موضع السلسلة.

قوله: [إن علي بن حسين حدثه أنهم حين قدموا المدينة من عند يزيد] الخ، علي بن الحسين هو إمام زين العابدين، وكان عند مشهد أبيه غلاما لم يحتلم، فأشخصوا به إلى يزيد في الشام، فلما رجع إلى المدينة حدثه، كما في الحديث.

قوله: [ثم ذكر صهراً] هذا تعريض إلى علي، حيث كان يريد أن ينكح بنت أبي جهل،

---

(١) وقد ذكر في "كتاب الخمس" تأليف أبي حفص بن شاهين عن الشعبي أن أبا بكر قال لفاطمة: يابنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ماخير عيش حياة أعيشها، وأنت عليّ ساخطة؟! فان كان عندك من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك عهد، فأنت الصادقة المصدقة المأمونة على ماقلت، قال: فما قام أبو بكر حتى رضيت ورضي؛ وروى البيهقي عن الشعبي قال: لما مرضت فاطمة أتاها أبو بكر، فاستأذن عليها، قال علي: يافاطمة هذا أبوبكر يستأذن عليك... فدخل عليها... ثم ترضاها حتى رضيت، اهـ. والظاهر أن الشعبي سمعه من علي؛ أو ممن سمعه من علي، اهـ: "عمدة القاري" ص ١٢٢ مختصراً، و ص ١٢٣ - ج ٧، قال القرطبي: لما ولي علي لم يغير هذه الصدقة عما كانت في أيام الشيخين، ثم كانت بعده بيد الحسن، ثم بيد الحسين، ثم بيد علي بن الحسين، ثم بيد الحسن بن الحسن، ثم بيد زيد بن الحسن، ثم بيد عبد الله بن الحسين، ثم وليها بنو العباس على ما ذكره البرقاني في - صحيحه -، ولم يرد عن أحد من هؤلاء أنه تملكها، ولا ورثها، ولا ورثت عنه، اهـ

ثم إن علياً لم ينكح أحداً مدة حياة فاطمة ، بعد ماسمع من مقالة النبي ﷺ ، فلما توفيت نكح بعدها الحنفية .

قوله : [فقال لى على : اذهب إلى عثمان ، فأخبره أنها صدقة رسول الله ﷺ ، فر سعاتك يعملوا بها] الخ ، واعلم أن الحديث قد مر مراراً ، وفيه أن علياً كان عنده كتاب من النبي ﷺ . ولكن لم يكن الرواة تعرضوا إلى مافيه من الأحكام بعد ، وقد تعرض إليها الراوى فى هذا الطريق ، وبين أنه كانت فيه أحكام الزكاة ، وقد تحقق كما فى ـ مصنف ابن أبى شيبة ـ أن مذهبه فى زكاة السوائم كان كمذهب الحنفية ، فثبت أن مذهب الحنفية ثابت فى صحيفة النبي ﷺ ، فان كانت صحيفة أخرى عند غيره ، فلا ننكرها أيضاً ، لأن الزكاة قد أخذت على الوجهين عندى ، كما قرره ابن جرير ، ويقضى العجب من مثل الحافظ أنه جمع أحكام تلك الصحيفة كلها ، إلا أنه ترك منها أحكام الزكاة . وأنا أدرى مايريد ، والله المستعان .

قوله : [أغنها عنا] أى أبعدها عنا ، وإنما لم يقبلها عثمان ، لأنه كان عنده أيضاً علم من النبي ﷺ ، فرغب فيه عن غيره ، وقد مر منا الكلام فى سبب إثارة تلك الفتن ، وشهادة عثمان .

باب " الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله ﷺ ، والمساكين " الخ ، واعلم(١) أن أربعة أخماس من الغنيمة للغانمين بالاتفاق ، بقى الخمس ، فقد تكفل القرآن ببيان مستحقيه ، وذكرها فى ستة ، فخرجها الحنفية ، على أن ذكر اسم الله تعالى لمجرد التبرك ، بقى رسوله ، فسقط سهمه بعد وفاته ، وأما ذوقرابته ، فانما يعطون من أجل الفقر ، وكونهم من أقربائه ﷺ ليس بمعتبر فى باب الإعطاء ، فيقدمون فقراء ذوى القرابة على غيرهم ، وإذن لم يبق من الستة إلا ثلاثة ؛ وذهب مالك إلى أنهم ليسوا بمستحقين ، ولكنهم مصارف ، فيصرفه الإمام من ولايته كيف شاء ، وكم شاء ، أما الفىء ، فلم يذهب أحد إلى إيجاب الخمس فيه ، إلا الشافعى(٢) ، ولا خمس فيه عند الجمهور ، فانه مال حصل

---

(١) وبسط الخلاف فيه الحافظ العينى ، فراجعه من " عمدة القارى " ص ١٤٠ - ج ٧ .

(٢) قال ابن المنذر : لانعلم أحداً قبل الشافعى قال بالخمس فى الفىء ، وقال أبو عمر فى " التمهيد " : وهو قول ضعيف لاوجه له من جهة النظر الصحيح ، ولا الأثر ، وفى ـ المعالم ـ للخطابى ، كان رأى عمر فى الفىء أن لايخمس ، لكن يكون لجماعة المسلمين لمصالحهم ، وإليه ذهب عامة أهل الفتوى غير الشافعى ، وفى ـ قواعد ابن رشد ـ قال قوم : الفىء يصرف لجميع المسلمين ، الفقير ، والغنى ، ويعطى الإمام منه ، المقاتلة ، والولاة ، والحكام ، وينفق منه فى النوائب التى تنوب المسلمين ، كبناء القناطر ، وإصلاح المساجد ، ولاخمس فى شىء منه ، وبه قال الجمهور ؛ وهو الثابت عن أبى بكر ، وعمر ؛ ولم يقل أحد بتخميس الفىء قبل الشافعى . وإنما حمله على ذلك أنه رأى الفىء قسم فى الآية ، على عدد الأصناف الذين قسم عليهم ـ الغنيمة ـ فاعتقد

بدون إيجاف خيل، ولا ركاب، فيستبد بصرفه الإمام، ولا يخرج منه الخمس، ومذهب الشافعي مرجوح في ذلك، ولعل المصنف رجح مذهب مالك، واختار أن قسمة الخمس إلى الإمام، يقسمه كيف شاء، وترجم لذلك أربع تراجم: الأولى: هذه الترجمة، وأخرج تحتها حديث شكاية فاطمة، وما كانت تجد من الطحن والرحى، واستدل منه على أن ذوي القرابة لو كانوا مستحقين، لأعطاها النبي ﷺ غلاما من الخمس ألبتة؛ والثانية: في هذه الصفحة، باب قول الله: ﴿فأن لله خمسه وللرسول﴾ ثم فسره بقوله: يعني للرسول قسم ذلك، فجعل القسمة إليه، يقسمه كيف يشاء، والثالثة ماترجم به على الصفحة ٤٤٢ [من طبع الهند]. باب "من قال: ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين" الخ، حيث جعله في النوائب، ولم يخصه بصنف دون صنف، واستدل عليه بأنه ﷺ أعطى الأنصار، وجابر من تمر خيبر، مع أنهما لم يكونا من ذوي القرابة، والرابعة: ماترجم به على: ص ٤٤٣ - باب: ومن الدليل على أن الخمس للإمام - الخ، فهذه تراجم كلها، كما ترى، قريبة المعاني، ومرماها واحد، وهو الموافقة بمذهب مالك.

باب "قول الله: ﴿فأن لله خمسه وللرسول﴾ يعني للرسول قسم ذلك" - يريد به دفع التوهم الناشيء من الآية، أنك جعلت الخمس إلى رأي الإمام، مع أن الآية تدل على كونه ملكا لرسول الله ﷺ، فأزاحه بأن إضافته إلى رسول الله ﷺ للقسم [1] دون الملك.

باب "قول النبي ﷺ: وأحلت لكم الغنائم"، وظاهره أن الغنيمة كلها أحلت لعامة المسلمين، ويتبادر منه أن أربعة أخماسها أيضاً إلى رأي الإمام، يصرفها في حوائج المسلمين كيف شاء، إلا أنه ليس مذهباً لأحد، فيترك هذا التبادر، ويراد لها أربعة أخماسها، بقي الخمس، فقد صرح بكونه تحت ولايته.

قوله: [من أجر أو غنيمة]، وقد قررنا فيما أسلفنا معنى - أو - وإن عجزت أن تفهمه، فعليك أن تقول: إنه كان في الأصل من أجر، وغنيمة، أو غنيمة فقط، ولما كان فيه التقابل بين الكل والجزء جاءت العبارة، كما ترى بحذف أحد الجزءين من المعطوف عليه، ليستقيم التقابل في اللفظ [2].

أن فيه الخمس، لأنه ظن أن هذه القسمة مختصة بالخمس، وليس ذلك بظاهر، بل الظاهر أن هذه القسمة تخص جميع الفيء، لاجزء منه، ونقل عن - التجريد - للقدوري أنه اتفق العلماء على ذلك، فمن قال بتخميسها ابتدع، وخالف السنة والإجماع، اهـ "الجوهر النقي" ص ٥٦، و ص ٥٧ - ج ٢، ملخصاً ومختصراً.

(١) قال القدوري في "التجريد" قوله: كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خالصاً، أي له التصرف فيها، بخلاف الغنيمة التي تقسم، فيتصرف فيها أهلها، كيف شاءوا، اهـ "الجوهر النقي" ص ٥٨ - ج ٢.

(٢) يقول العبد الضعيف: أما نيل الأجر والغنيمة، ففيما إذا رجع، وقد أصاب من أموال الكفار

قوله : [غزا نبي من الأنبياء] وهو يوشع عليه الصلاة والسلام ، وقد كان موسى عليه الصلاة والسلام لبث فى التيه أربعين سنة ، فلما دنا أجله أمر أن يصعد جبلا ، فصعد فرأى ماقدر له من الفتوحات بعده ، وأوصى بعد ذلك ، ثم توفى .

قوله : [اللهم احبسها [1] علينا] الخ ، لأنها لو غربت لدخل السبت ، ولما يفتح له ، وكان

فسهمه فيه ، مع ماحصل له من الأجر ، وأما إذا لم يغنم المسلمون من مال الكفار شيئاً ، فانه يحصل له الأجر فقط ، وبهذا ظهر أن التقابل ينبغى أن يكون هكذا من أجر وغنيمة ، أو أجر فقط ، إلا أنا وجدناه فى التذكرة : أو غنيمة فقط ، فلينظر فيه ، فانه أولى ، وأقرب بلفظ الحديث .

(١) قال ابن إسحاق : هذا النبي هو يوشع بن نون ، ولم تحبس الشمس ، إلا له ، ولنبينا صلى الله عليه وسلم صبيحة الإسراء ، حين انتظروا العير التى أخبر صلى الله عليه وسلم بقدومها عند شروق الشمس ذلك اليوم ، أخرجه العينى عن البيهقى مبسوطاً ، ثم قال : قلت : حبست أيضاً فى الخندق حين شغل صلى الله عليه وسلم عن صلاة العصر ، حتى غابت الشمس ، فصلاها ، ذكره عياض فى " إكماله " وقال الطحاوى : رواته ثقات ، ووقع لموسى عليه الصلاة والسلام تأخير طلوع الفجر ، روى ابن إسحاق فى المبتدأ من حديث يحيى بن عروة عن أبيه ، أن الله عز وجل أمر موسى عليه السلام بالمسير ببنى إسرائيل ، وأمره بحمل تابوت يوسف ، ولم يدل عليه حتى كاد الفجر يطلع ، وكان وعد بنى إسرائيل أن يسير بهم إذا طلع الفجر ، فدعا ربه أن يؤخر طلوعه حتى يفرغ من أمر يوسف ، ففعل الله عز وجل ذلك . وبنحوه ذكر الضحاك فى ـ تفسيره الكبير ـ وقد وقع ذلك أيضاً للإمام على ، أخرجه الحاكم عن أسماء بنت عميس أنه صلى الله عليه وسلم نام على فخذ على حتى غابت الشمس ، فلما استيقظ قال على : يارسول الله إنى لم أصل العصر ، فقال صلى الله عليه وسلم : اللهم إن عبدك علياً احتبس بنفسه على نبيك ، فرد عليه شرقها ، قالت أسماء : فطلعت الشمس حتى وقعت على الجبال ، وعلى الأرض ، ثم قام على فتوضأ ، وصلى العصر ، وذلك بالصهباء ، وذكره الطحاوى فى " مشكل الآثار " .

قال : وكان أحمد بن صالح يقول : لاينبغى لمن سبيله العلم أن يتخلف عن حفظ حديث أسماء ، لأنه من أجل علامات النبوة ، قال : وهو حديث متصل ، ورواته ثقات ، وإعلال ابن الجوزى هذا الحديث لايلتفت إليه .

يقول العبد الضعيف : ومن هنا ظهر أنه كان معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم ، وإنما نسب إلى على لأن الشمس ردت من أجله لا كما فهموه ؛ وكذلك وقع لسليمان عليه السلام ، كما روى عن ابن عباس نقلا عن كعب الأحبار فى تفسير قوله تعالى : ﴿ إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب ﴾ اه : " عمدة القارى " ص ١٤٦ ـ ج ٧ ، باختصار جداً .

يجب أن يفتح له قبل دخول السبت ، لأن القتال فى السبت كان ممنوعاً عندهم ، وهذا السبت عندى هو الجمعة ، فحرفوا فيه ، وجعلوه يوم السبت المعروف .

باب " بركة الغازى فى ماله حياً وميتاً " ، يعنى أن الزبير كان رجلا كثير الديون ، ولم تكن داره تبلغ وفاء دينه ، فلما استشهد جعل الله فيها بركة حتى قضت عنه ديونه ، وبقيت منه أموال ، قسمت بين ورثته ، كما سيجىء .

قصة شهادة الزبير (١)

واعلم أن طلحة ، والزبير لما بايعا علياً ، وشاع فى الناس أن علياً لم يبال بدم عثمان ، ولم يأخذ بثأره ، وقامت عائشة لتأخذ ثأره ، قاصدة نحو الكوفة ، خرج الزبير معها ، فلما بلغت فناء الكوفة ، وتراءت الفئتان ، نادى على : أيها الزبير ، أما تذكر ماقال لك النبى ﷺ : إنك تحب علياً ، وأنك تقاتله يوماً ، وتكون اليوم ظالماً ، وهو مظلوماً ، فقال الزبير : نعم ، فلما تذكر الزبير نكص على عقبه ، وقال : ما أرانى إلا شهيداً مظلوماً ، وإن مما يهمنى ديونى التى ركبتنى ، فاقضها عنى ، وكانت ديونه مستغرقة لجميع ماله ، ومع ذلك أوصى لبنى ابنه ، لأنه كان يعلم أنهم ليس لهم فى الإرث نصيب ، لكون ابنه حياً ، فجعل لهم ثلث ثلث الوصية ، وتسع الكل . وكان الناس يستودعون أموالهم عنده ، فيأبى أن يأخذها وديعة مخافة الضياع ، ويقول : ليست تلك وديعة ، ولكنها سلف وقرض على ، وكان رجلا زاهداً أميناً ، لم يل الإمارة ، ولا شيئاً قط ، فلما توفى ، وقضى عنه ابنه دينه ، وفضل من ماله فاضل ، قال له أخوه أن يقسمه بينهم ، فأبى أن يفعله ، إلا بعد أن ينادى فى الموسم ، فان ظهر أنه لم يبق أحد ممن يكون له دين عليه يقسمه بينهم ، ففعل ، ولما لم يبق من دينه شىء إلا وقد قضاه ، أعطى الثمن لأزواجه ، وذلك نصيبهن من التركة . وله يومئذ أربع نسوة .

قوله : [وكان بعض ولد عبد الله قد وازى بعض بنى الزبير] الخ ، (بھتیجی جچوں کی برابر ہو گئی) .

قوله : [وما ولى إمارة] الخ ، أى إنما كانت معيشته مما يرد عليه من الجهاد ، والغنائم ، فحسب .

قوله : [فجميع ماله خمسون ألف ألف ، ومائتا ألف] إعلم أولا أنك إن أردت تحويل الحساب من الهندى إلى العربى ، فاعلم أن الأصل فى الحساب العربى أربع أدوار ، كل دورة منها

(١) بسط العينى قصة الجمل فى " عمدة القارى " ص ١٥٢ - ج ٧ ، ومقتل الزبير رضى الله عنه ، على : ص ١٥٤ - ج ٧ .

يتركب من أربعة أعمد ، وآخر كل دورة منها هي بعينها مبدأ لدورة أخرى بعدها : فالأولى : آحاد ، وعشرات ، ومئات ، وآلاف ؛ والثانية : آحاد ألف ، وعشرات ألف ، ومئات ألف ، وآلاف ألف ، لحصلت ثمانية أعمد ، غير أن رابعة الأولى هي بعينها أولى الثانية ، فهي مكررة ، فالألفاظ ثمانية ، والمراتب سبع ، وهكذا فليقس في الباقية ؛ والثالثة : آحاد ألف ألف . عشرات ألف ألف . مآت ألف ألف ، آلاف ألف ألف ألف : والرابعة : آحاد ألف ألف ألف . عشرات ألف ألف ألف ، مآت ألف ألف ألف ، آلاف ألف ألف ألف ألف ؛ ثم اعلم أن المجموع المذكور لا يستقيم بالحساب المذكور في الصحيح ، فان نصيب كل امرأة بعد رفع ثلث الوصية ألف ألف ، ومائتا ألف (باره لاكهه) ، وكان له أربع نسوة ، فصار مجموع نصيبهن أربعة آلاف ألف ، وثمانمائة ألف : ٤٫٨٠٠٫٠٠٠ ، وذلك ثمن الميراث ، لأن نصيب الأزواج هو الثمن ، فاذا علمنا أن المجموع المذكور ثمن التركة بعد رفع ثلث الوصية ، علمنا أن التركة بجميع سهامها كانت ثمانية وثلاثين ألف ألف ، وأربعمائة ألف (من كروره جولا هي لاكيه) وإذا علمنا جميع سهام التركة ، وأنها ثلثا المال ، علمنا مقدار ثلث الوصية أيضاً ، وهو تسعة عشر ألف ألف ، ومائتا ألف (ايك كرور بانوى لاكهه) وإذن مجموع السهام مع ثلث الوصية صار سبعة وخمسين ألف ألف ، وستمائة ألف . فان ضممنا معه قدر الدين أيضاً حصل ستون ألف ألف ، إلا مائتا ألف : وهذا كما ترى ، يزيد على المجموع المذكور بقدر تسعة آلاف ألف ، وستمائة ألف : ٩٫٦٠٠٫٠٠٠ ، والجواب الصحيح على مانقل إلينا عن الشيخ الجنجوهي أن قوله : وجميع ماله خمسون ، مبتدأ وخبر ، وليس قوله : ألف ألف تمييز لخمسون ، بل معناه جميع ماله خمسون سهماً ، وسهم واحد منها ألف ألف ، ومائتا ألف ، فقوله : ألف ألف مع معطوفه خبر لمبتدإ محذوف ، كما قررنا ، فاذا ضربت ألف ألف ، ومائتي ألف ، في خمسين ، حصل ستون ألف ألف ، وكانت التركة بالحساب المذكور ستين ألف ألف ، إلا مائتي ألف ؛ فالمجموع الحاصل حينئذ ينقص من المجموع المذكور بقدر مائتي ألف ، وهذا القدر قليل جداً بالنسبة إلى حساب الشارحين ، فيمكن التسامح عنه ، بأن يقال : إن الراوي قطع النظر عن الكسر ، وذكر العدد التام ، أي ستين ألف ألف ؛ وبالجملة ذهب الشارحون إلى أن ألف ألف تمييز لخمسون ، ومائتا ، ألف ، معطوف على قوله : خمسون ، وذهبنا إلى أن ألف ألف ليس تمييزاً عن قوله : خمسون ، بل هو مع معطوفه خبر عن مبتدإ محذوف ، كما ذكرناه ، والله تعالى أعلم بالصواب [1] .

---

(١) قال الفاضل مولانا عبد العزيز في " نبراس الساري " - ص ٢١٢ في حل الحساب المذكور : إن تركة الزبير منقسمة على سهام ، أدناها ألف ألف ، ومائتا ألف ، وهو نصيب امرأة واحدة من الأربع اللاتي أخذن الثمن ، فهو جزء من اثنين وثلاثين جزء من المال الذي قسم بين الورثة ، وإذا ختم هذا مع

باب "من قال : ومن الدليل على أن الخمس لنوائب المسلمين" هذه ترجمة ثالثة فى بيان أن خمس الغنيمة موكول إلى رأى الإمام ، يصرفه كيف يشاء .

قوله : [برضاعه فيهم] أى إنما سألوه بسبب رضاعه فيهم .

قوله : [فتحلل من المسلمين] ترجمته (معاف كروادیا) .

قوله : [وما كان النبى ﷺ يعد الناس أن يعطيهم من الفىء] الخ ، فلف فيه الفىء أيضاً ، ولا خلاف فيه ، فانه موكول إلى رأى الإمام عندنا أيضاً ، وإنما الكلام فى خمس الغنيمة ، هل يستقل به الإمام ، أو يصرف إلى مستحقيه لامحالة .

قوله : [إنى رأيت أن أرد إليهم سبيهم] فعبره هٰهنا بالرد ، وعبره على : ص ٤٤٥ ـ ج ١ بالمنّ ، وسيجىء عنده أنه كان إعتاقا ، وحينئذ تسقط منه تراجمه كلها فى الهبة ـ غر الذرى ـ (سفيد کوهان والی) .

قوله : [حين افتتح خيبر ، فأسهم لنا ، أو قال : فأعطانا منها] الخ ، وغرض البخارى أن النبى ﷺ قسم خمس الغنيمة حيث شاء الله ، فعلم أن مصارف الخمس ليست منحصرة فيما ذكره القرآن .

باب " مامن النبى ﷺ على الأسارى من غير أن يخمس " وهذه أيضاً ناظرة إلى مذهب مالك ، فانه إذا منّ عليهم ، ولم يأخذ منهم الخمس ، دل على كونه إلى رأى الإمام ، فان نفس الخمس إذا كان إلى رأيه ، فقسمته بالأولى .

باب " ومن الدليل على أن الخمس للإمام " هذه ترجمة رابعة ، تدل على أنه ذهب فى الخمس إلى مذهب مالك ، كما قررناه .

قوله : [وقال عمر بن عبد العزيز : لم يعمهم بذلك] يعنى أن النبى ﷺ لم يعط من ذى قرابته

الثلث المرفوع ، ثلث الوصية ، وهو ستة عشر سهماً ، والدين وهو ألفا ألف ، ومائتا ألف سهمان أيضاً تقريبا . فصار جميع مال الزبير خمسين سهماً ، كل سهم مقدر بألف ألف ، ومائتى ألف ، كقول الفرائضى صحت المسألة من كذا ، وأما على الحساب المتعارف ، فالمال ستون ألف ألف تقريباً ، وإذا جعلت قوله فى الدين : ألفى ألف ومائتى ألف ، مثنى ألف ألف . ومائتى ألف ، نصيب المرأة من قبيل تثنيه المركب ، بإلحاق العلامة بالجزء الأول منه ـ كصاحبى السجن ـ فالحساب تحقيق ، والله أعلم .

وقال الكرمانى : لعل الجميع كان عند وفاته هذا المقدار ، فزاد من غلات أمواله فى هذه الأربع سنين إلى ما يكون لكل امرأة ألف ألف ، ومائتا ألف ، والمقام مقام البركة للغازى فى ماله حياً وميتاً ، وحسن الحافظ ابن حجر هذا التوجيه .

كلهم ، بل قسم لبنى المطلب ، وبنى هاشم فقط ، ثم لم يعط منهم كلهم أيضاً . بل أعطى بعضاً دون بعض ، فدل على أن ماذكر فى القرآن إنما هو مصارف له فقط ، دون مستحقيه .

قوله : [وإن كان الذى أعطى أبعد قرابة ممن لم يعط] ، فخبر كان مقدر .

قوله : [ولم يخص قريباً دون من هو أحوج إليه] الخ ؛ قلت : وهذا نظر الحنفية أن العبرة فى أهل قرابة النبى ﷺ للفقر دون جهة القرابة ، فليست القرابة جهة مستقلة عندنا ، فوافقنا فى هذا النظر ، وإن كان وافق فى أصل المسألة مالكا ، كما مر .

باب " من لم يخمس[1] الأسلاب " وراجع " الهداية " لتفسير السلب ، والسلب عندنا تحت ولاية الإمام ، فان أعلن به فهو للقاتل ، وإلا فيحرز إلى الغنيمة ، ويؤخذ منه الخمس . فليس السلب دائماً للقاتل عندنا ، أما قوله : « من قتل قتيلا » الخ ، فمحمول على إعلانه فى تلك الحرب خاصة ، ونظيره قوله ﷺ : « من أحيا أرضاً ميتة ، فهى له » ، فانه محمول عندهم على بيان تملك الأرض مطلقاً ، وعندنا يشترط له الإذن الجزئى من الإمام .

قوله : [أيكما قتله] ، وإنما قال تطيباً لخاطرهما ، وإلا فالقاتل من كان أثخنه ، ولذا أعطاه سلبه .

باب " ماكان النبى ﷺ يعطى المؤلفة قلوبهم[2] ، وغيرهم من الخمس ، ونحوه " الخ ، ولعله ذكر المؤلفة قلوبهم تأييداً لما اختاره ، من أن الخمس إلى الإمام ، لأن النبى ﷺ إذا أعطاهم ـ مع أنهم لاذكر لهم فى القرآن ـ دل على أن المذكورين فيه مصارف لاغير ، ولذا وسع له أن يصرفه إلى غيرهم أيضاً . فثبت أن لامزية لمن سمى فى القرآن على غيرهم ، ونقول : إن هؤلاء كانوا مصارف إلى زمن ، ثم نسخ ، أو انتهى الحكم بانتهاء العلة ، فلا حجة فيه .

---

(١) قال أبوحنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد رحمهم الله تعالى : السلب من غنيمة الجيش حكمه حكم سائر الغنيمة ، إلا أن يقول الإمام : من قتل قتيلا فله سلبه ، فحينئذ يكون له ، وقال ابن قدامة . وبه قال مالك ، وقال : قال أحمد : لايعجبنى أن يأخذ السلب إلا بإذن الإمام ، وهو قول الأوزاعى ، وقال ابن المنذر ، والشافعى : له أخذه بغير إذنه ، اه " عمدة القارى " ص ١٧٠ - ج ٧ ، وقال القرطبى : هذا الحديث أدل دليل على صحة مذهب مالك ، وأبى حنيفة ، اه : ص ١٧٤ - ج ٧ " عمدة القارى " .

(٢) يقول العبد الضعيف : قال الشيخ فى ـ درس الترمذى ـ على ما أذكره : إن المؤلفة قلوبهم هم ضعفاء الإسلام ، أما الكفار فلم أجد أن تكون الزكاة صرفت عليهم فى زمان من الأزمان ، وحين من الأحيان ، وحينئذ لاحاجة إلى القول بالنسخ : قلت : لم يكن له على ذلك جمود وجد . بل كان يخطر بباله كسائر الأفكار ، والسر فى ذلك ـ على ما أفهم ـ أنه لم يكن يحب القول بالنسخ فى موضع . ومن هذا الباب مااختاره فى نسخ الحج إلى العمرة . والمتعة فى النكاح ، وأمثالها ، والله تعالى أعلم بالصواب

قوله : [إن عمر بن الخطاب قال : يارسول الله ، إنه كان عليّ اعتكاف يوم] الخ ، ومر الحديث من قبل ، وفيه اعتكاف ليلة ، وكان المصنف ترجم على ذلك اللفظ ، وقد كنا نبهناك على أنه ورد فيه لفظ اليوم أيضاً ، فلا يتم مارامه المصنف .

قوله : [كنت أنقل النوى] وهو من مقولة أسماء ، زوجة عبد الله بن الزبير ، وكان النبي ﷺ أقطعه أرضاً ، وقد مر مني أن الإقطاع في السلف كان بمعنى إحياء الموات ، لابمعنى كونها مرفوعة عنها المؤن ، وكونها عفواً .

باب " مايصيب من الطعام في أرض الحرب " ، وقد أجاز الفقهاء أكل الطعام ، وكل مايتسارع إليه الفساد على قدر الحاجة ، ومنعوا عن اتخاذ الجبنة ، فدل على كونه مستثنى من الخمس .

باب " الجزية والموادعة " أي معاهدة المسلمين من أهل الذمة ، وإنما أثر لفظ الموادعة على المعاهدة ، لأن الموادعة تشعر بمادتها ، بعدم كونها مطلوبة ، لأن مادتها تدل على معنى الترك ، فمعناه ترك التعرض عنهم ، بخلاف المعاهدة ، فانه يدل على كونه مطلوباً ، وحقاً لازماً على المسلمين .

قوله: [ولا يحرمون ماحرم الله] ، أي هم لايتبعون شريعتكم .

قوله : [والمسكنة] مصدر المسكين ، أسكن فلان أحوج منه ، يريد أن قوله : أسكن فلان من المسكنة ، لامن السكون ، وإن كان أصل المادة واحداً ، وتحقيق معنى الإلحاق لايوجد أبسط مما ذكر المازندراني .

قوله : [وماجاء في أخذ الجزية من اليهود والنصارى والمجوس والعجم] ، واعلم [1] أن الجزية تؤخذ عندنا من سائر العجم ، وليس في بالغي العرب ، ومقاتليهم إلا السيف ، أو الإسلام ، فان الرسول نزل فيهم ، وبلسانهم ، فكفرهم أشد من أن تقبل منهم الجزية ، وأما عند الشافعي فلاتؤخذ

---

(١) قال الشيخ الآلوسي : إن الجزية تؤخذ عند أبي حنيفة من أهل الكتاب مطلقاً ، ومن مشركي العجم والمجوس ، لامن مشركي العرب ، لأن كفرهم قد تغلظ ، لما أن النبي صلى الله عليه وسلم نشأ بين أظهرهم ، وأرسل إليهم ، وهو عليه الصلاة والسلام من أنفسهم ، ونزل القرآن بلغتهم ، وذلك من أقوى البواعث على إيمانهم ، فلا يقبل منهم إلا السيف ، أو الإسلام ، زيادة في العقوبة عليهم ، مع اتباع الوارد في ذلك ، فلايرد أن أهل الكتاب قد تغلظ كفرهم أيضاً ، لأنهم عرفوا النبي صلى الله عليه وسلم معرفة تامة ، ومع ذلك أنكروه وغيروا اسمه ونعته من الكتاب ، اهـ : ص ٢٩٤ - ج ٣ " روح المعاني " .

إلا من أهل الكتاب ، فان كفرهم أخف من الآخرين ، بقي المجوس [1] ، فكان عمر تردد

(١) يقول العبد الضعيف : إني كنت متردداً في أخذ الجزية من غير أهل الكتاب ، وكنت أرى أن ظاهر القرآن يشهد للخصوم ، ولم يتفق لي في هذا الباب كثير مراجعة إلى الشيخ ، حتى بلغ أوان تسويد هذه الأوراق ، فرأيت أشياء في نهزة المستوفز تنفعك إن شاء الله تعالى.

فاعلم أنه اختلف فيمن تؤخذ منهم الجزية من الكفار بعد اتفاقهم على جواز أخذها من أهل الكتابين ، فقال أصحابنا : لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام ، أو السيف ، أما أهل الكتاب منهم فتقبل الجزية منهم ، وكذا تقبل من سائر كفار العجم ، وذكر ابن القاسم عن مالك ، أنها تقبل من الجميع ، إلا من مشركي العرب ، هكذا ذكره الجصاص في" الأحكام " ، ثم إنه لا خلاف بينهم في أخذ الجزية من المجوس ، غير أن الشافعي ، ومن نحا نحوه اختار أن الجزية إنما أخذت منهم ، لكونهم أهل كتاب ، ونقول : بل لكونهم داخلين في العجم ، فاحتج الشافعي ، وأصحابه بما روى عن علي أنهم كانوا أهل كتاب ، وأجاب عنه الجصاص أنه على تقدير صحته ، معناه أن أسلافهم كانوا أهل كتاب ، لإخباره بأن ذلك نزع من صدورهم ، الخ؛ قلت : وفيه إشارة إلى جوابين : الأول : الكلام في إسناده ؛ والثاني : على تقدير تسليمه ، أما الأول فقد فصله العلامة المارديني ، فقال : إنه يدور على أبي سعد البقال ، وفيه ضعف ، ثم نقل عن " التمهيد " أن أكثر أهل العلم يأبون ذلك ، ولا يصححون هذا الأثر ، وأما الجواب الثاني فقد فصله الطحاوي في " مشكله " ، قال : وكان هذا عندنا ـ والله تعالى أعلم ، مما قد يحتمل أن يكون ـ كانوا أهل كتاب لو بقي لهم لأكلت ذبائحهم ، وتحل نساؤهم ، ولكانوا في ذلك كاليهود والنصارى ، الذين نؤمن بكتابهم ، وهما التوراة ، والإنجيل . ولكن الله تعالى نسخه ، فأخرجه من كتبه ، ورفع حكمه عن أهل الإيمان به ، كما نسخ غير شيء مما قد كان أنزله على نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام قرآناً ، فأعاده غير قرآن ، ومن ذلك ماقد كان يقرأ : " الشيخ والشيخة إذا زنيا ، فارجموهما ألبتة بما قضيا من اللذة " ولما كان كذلك احتمل أن يكون ماقد روي عن علي في المجوس أنهم كان لهم كتاب ، أي كما روي عنه ، فنسخ ، فخرج من كتب الله عز وجل ، فلم يكن منها ، وذكر له مثالاً آخر ، مع بيان بدء المجوسية ، كيف كان ، فراجعه من : ص٤١١ ، و ص٤١٢ ، من المجلد الثاني .

وقال أبو عبيد في "كتاب الأموال "ص ٣٤ : فقد صحت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده أنهم قبلوها منهم ـ أي المجوس ـ ثم تكلم الناس بعد في أمرهم ، فقال بعضهم : إنما قبلت منهم لأنهم كانوا أهل كتاب ، ويحدثون بذلك عن علي ، ولا أحسب هذا محفوظاً عنه ، ولو كان له أصل لما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبائحهم ، ومناكحتهم ، وهو كان أولى بعلم ذلك ، ولا تفق المسلمون بعده على كراهتها ، وقد قال بعضهم : قبلها النبي صلى الله عليه وسلم منهم حين نزلت عليه : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ ويحدثونه عن مجاهد ، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه تأول هذه الآية في بعض النصارى والروم ، قال أبو عبيد : فأرى عمر أنه تأول هذه الآية في أهل الكتاب ، وهو أشبه بالتأويل ، والله أعلم =

= غير أنالم نجد فى أمر المجوس شيئاً يبلغه علمنا ، إلا اتباعا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والانتهاء إلى أمره ، فالجزية مأخوذة من أهل الكتاب بالتنزيل ، ومن المجوس بالسنة ، ألا ترى أن عمر لما حدثه عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذها منهم ، انتهى إلى ذلك ، وقبلها منهم ، وقد كان هو قبل ذلك يقول : ماأدرى ماأصنع بالمجوس ، وليسوا بأهل كتاب ، اهـ .

وبالجملة ثبت بما ذكرنا أن ما ذكره الطحاوى ، ثم الجصاص فى أمر هؤلاء ، وما فى أثر علي من الفساد معنى صحيح ، قد وافق فيه أبوعبيد أيضاً ، وهو أقدم منهما ، وكذا ظهر أنهم لو كانوا أهل كتاب لكان حكمهم فى إباحة التزويج ، وأكل الذبيحة مثلهم ، مع أنه أخرج الجصاص عن الحسن بن محمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى مجوس البحرين : إن من أبى منهم الإسلام ضربت عليه الجزية ، ولا تؤكل لهم ذبيحة . ولا تنكح لهم امرأة ، اهـ . قلت : وقد أخرجه الطحاوى أيضاً فى " مشكله "، ولنا فى ذلك حجة أخرى ، ذكرها الجصاص ، فقال ماحاصله : إن قوله تعالى : ﴿ أن تقولوا إنما أنزل على طائفتين من قبلنا ﴾ يدل على أن لأهل الكتاب طائفتين ، فلو كان المجوس ، أوغيرهم من أهل الشرك من أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف ، وقد اقتضت الآية أن أهل الكتاب طائفتان ، ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، وفى ذلك دلالة على أنهم ليسوا بأهل كتاب ، وقد روى الماردينى عن عبد الرزاق بإسناده عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : المجوس أهل كتاب ؟ قال : لا ، وقال أيضاً : أنا معمر ، قال : سمعت الزهرى سئل أتؤخذ الجزية ممن ليسوا من أهل الكتاب ؟ قال : نعم ، أخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من أهل البحرين ، وعمر عن أهل السواد ، وعثمان من بربر ؛ قلت : وقد أخرج الطحاوى تلك الآثار كلها فى " مشكله " ، وأبوعبيد فى "كتاب الأموال " .

ولنا حجة أخرى : ماأخرجه الطحاوى فى "مشكل الآثار" عن ابن عباس فى قصة عيادة النبي صلى الله عليه وسلم أبا طالب ، قال : ياعماه أريدهم إلى كلمة ـ تدين لهم العرب ، وتؤدى إليهم العجم الجزية ، اهـ . قال الإمام الطحاوى : ففيه ماقد دل على دخول المجوس فيمن تؤخذ منهم الجزية ، لأنهم من العجم ، اهـ . قلت : ولعل اللفظ : أريد منهم كلمة ، كما عند الترمذى ، ومافى نسخة ـ المشكل ـ سهو من الكاتب ، ثم إن الإمام الطحاوى قد أبدع فى التمسك به على مرامه ، كيف لا ! وهو إمام : وحاصله أن الجزية مأخوذة من المجوس بلاخلاف ، وإنما الخلاف فى مناط ذلك ، فقالوا : إنه لكونهم أهل كتاب ، فلايتخطاهم ، وقلنا : بل لكونهم من العجم ، فيتعدى الحكم إلى سائر العجم ، وهذا الحديث صريح فيما قلنا ، فإنها لو كانت تؤخذ منهم لكونهم أهل كتاب ، لكان حق الكلام أن يقال : وتؤدى إليهم أهل كتاب الجزية ، ليكون مشعراً بالمناط ، فلما قال : " العجم " مكان ـ أهل كتاب ـ علمنا أن المناط كونهم من العجم ، فالجزية تؤخذ منهم لكونها سنة العجم ، لالكونهم أهل كتاب ، كما قالوا ، حينئذ تعم لسائر العجم ، ويثبت المطلوب ، وتعقب عليه أن فى إسناده يحي بن عمارة ، وهو لايروى عن سعيد بن جبير ، مع أن الحديث المذكور عن سعيد بن جبير . فأجاب عنه الطحاوى أن فيه تصحيفاً ، وإنما هو يحي بن عباد ، وهو رجل جليل الشأن من التابعين =

= قلت : وهكذا أخرجه الترمذي في " التفسير - من سورة ص " وهذه صورة إسناده : حدثنا محمود بن غيلان ، وعبد بن حميد - المعنى واحد - قالا : نا أبو أحمد نا سفيان عن الأعمش عن يحي قال عبد - أي ابن حميد - : هو ابن عباد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ، الحديث بطوله ، قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ، ومن ههنا ظهر أن عبد بن حميد إنما فسره بابن عباد ، لئلا يظن أنه ابن عمارة ، ولذا حسنه الترمذي ، وصححه .

ولنا حجة أخرى : ما أخرجه الجصاص عن معمر عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح أهل الأوثان على الجزية ، إلا من كان منهم من العرب ، اهـ . قال العلامة المارديني : والقائلون بهذا المذهب يحتجون بالمرسل ، قال أبو عمر : فاستثنى العرب ، وإن كانوا عبدة أوثان من بين سائر عبدة الأوثان ، وبه يقول ابن وهب ، اهـ : ص ٢٠٩ - ج ٢ " الجوهر النقي " .

ولنا حجة أخرى : ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل ، وإذا لقيت عدوك من المشركين ، فادعهم إلى ثلاث خلال ، وفيه : فان هم أبوا ، فادعهم إلى إعطاء الجزية ، اهـ . قال النووي في " شرح مسلم " : هذا مما يستدل به مالك ، والأوزاعي ، وموافقوهما في جواز أخذ الجزية من كل كافر ، عربياً كان ، أو أعجمياً ، كتابياً ، أو مجوسياً ، أو غيرهما ؛ ثم أيده الطحاوي بنظر فقهي على عادته في سائر الأبواب ، فقال : إن أهل الكتابين لما كنا نؤمن بكتابهم ، وكانت الجزية مأخوذة منهم ، لإقرارنا إياهم معنا في دار الإسلام آمنين ، وهم إلينا أقرب من المجوس الذين لا كتاب لهم ، فالمجوس الذين هم كذلك مع إقرارنا إياهم في دارنا آمنين ، أخذ الجزية منهم أولى ، اهـ .

قلت : وقد كان يختلج في صدري شيء ما كنت أجترىء أن أذكره ، ثم رأيته في كلام الخطابي ، وها أنا أذكره لك ، وإني لجرىء :

قال الخطابي في " معالم السنن " : وفي امتناع عمر من أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر ، دليل على أن رأى الصحابة أنه لا تقبل الجزية من كل مشرك ، كما ذهب إليه الأوزاعي ، وإنما تقبل من أهل الكتاب ، اهـ : ص ٣٩ - ج ٣ ؛ قلت : وهو نظر قوي عندي ، أما الجواب فلا عسر فيه على العلماء ، وإنما أريد أمراً يسكن به الفؤاد ، فارجع البصر كرتين ، فيما ذكرناه ، تجد منه مخرجا ، أما القرآن فأمره أصعب ، يحتاج إلى علوم ، واستحضار ، وتيقظ ، وتدرب ، وتفكر ، ثم إصابة رأي ، وتوفيق من الله عز وجل ، وأنا لست لها .

تنبيه : واعلم أنه قد وقع سهو في نسخة " مشكل الآثار " يتعسر دركه ، وهو أن فيه كتب عمر بن عبد العزيز إلى علي بن ... أما بعد : فسل الحسن ما منع قبلنا من الأئمة أن يحولوا بين المجوس ، وبين ما يجمعون من النساء اللاتي لا يجمعهن أحد غيرهم ، فسأله ، فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل من مجوس البحرين الجزية ، وأقرهم على مجوسيتهم ، اهـ : وراجع معه كتاب " الأموال " ص ٣٦ ، فان فيه إشكالا يندفع من رواية - المشكل - هذه ؛ وقد نقلنا عبارته ، فيما مر ؛ والصواب فيه عدي بن أرطاة ، بمكان علي بن ... ، كما يظهر من " أحكام القرآن " للجصاص .

في ضرب[1] الجزية عليهم . في أول أمره ، ثم لما حدثه عبدالرحمن بن عوف أنهم كانوا فرقة من أهل الكتاب . ضلوا كتاب نبيهم قبل منهم الجزية ، إلا أنه لم يأذن لهم في نكاح المحارم ، وراجع الطحاوي ، ولايدرى ماذا أراد المصنف من زيادة العجم ؟ إن أراد منهم الوثنيين ففيه دليل على موافقة مذهب الإمام ، حيث تؤخذ الجزية عندنا من أهل الكتاب . وغيرهم من الكفار أيضاً ، بخلاف الشافعي ، وإن كان المراد منه أهل الكتاب منهم ، فلا دليل فيه على ماقلنا ، والمتبادر هو الأول ، لأنه ذكرهم بعد اليهود والنصارى ، وهم أهل كتاب ، ثم إن عيسى عليه الصلاة والسلام إذا نزل من السماء يضع الجزية ، ويرفع هذا الشق رأساً .

ثم اعلم أن الجزية إذا ضربت بالموادعة ، فعلى ماوقعت عليه ، وإن كان من جانب الأمير بدون الموادعة . فعلى التفصيل الذي ذكر في الفقه .

قوله : [فأتانا كتاب[2] عمر بن الخطاب قبل موته : فرّقوا بين كل محرم من المجوس] فكأنه

= وبالجملة ظاهر لك بما ذكرنا أن الاختلاف فيه من باب اختلاف أئمة الحنفية في جواز المناكحة مع الصابئين ، فمن ثبت عنده كونهم أهل كتاب أجازها ، ومن لم يثبت عنده نهى عنها .

ثم ههنا كلام للشيخ في سبب هذا الخلاف لطيف جداً ، قال : إنما دار الخلاف في أخذ الجزية من العجم ، لأن الإسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن خرج من جزيرة العرب إلى نواحيها ، فلما ظهر في الأطراف دعت الحاجة إلى تفحص الحكم في هؤلاء ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذها من المجوس ، فمنهم من زعم أنهم أهل كتاب ، وزعموا أن أخذ الجزية منهم كان على سنة أهل الكتاب ، ومنهم من أنكره ، فعمم الحكم .

هذا ما تيسر لي في هذه الفرصة القليلة ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ، فان استملحت منه شيئاً ، فأجزني بدعوة صالحة ، ولاتضن علي بكلمة ، حياك الله ، وعافاك ، والسلام عليك

(١) يقول العبد الضعيف : وفي تقرير آخر عندي ، وأما تردد الفاروق في أخذ الجزية من المجوس ، فلم يكن لأجل تردده في كونهم أهل كتاب ، بل لما سمع عنهم أنهم يعتقدون بجواز نكاح المحارم ، ويفعلونه أيضاً ، وكان دين الإسلام لايتحمل هذه الفاحشة ، ولذا أمر بإخراج كل من كان يفعله من أي دين كان ، فلما علم معتقداتهم السوآى ، وظن أنهم غير تاركيها لم يأخذ منهم الجزية أيضاً ، لأنه يؤخذ ممن أذن لهم بالإقامة في دار الإسلام ، ولم يكن أذن لهم ، ثم لما علم أنهم التزموا أن لايفعلوه ، ويدينون لأحكام الإسلام في هذا الباب ، أذن لهم بالإقامة ، وحينئذ ضرب عليهم الجزية .

(٢) هكذا في " البخاري" لكن قال أبوعبيد : ولا أراه كتب إلى جزء بن معاوية بما كتب من نهيهم عن الزمزمة ، والتفريق بينهم ، وبين حرائمهم إلا قبل أن يحدثه عبد الرحمن بن عوف بالحديث ، فلما وجد الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعه ، ولم يكتب في أمر بتفريق ، ولانهى عن زمزمة ، ثم حدث

شدد فى أمر النكاح بين المحارم . ولم يتحمله ممن عقد معهم عقد الذمة أيضاً ، حتى إنه خيرهم بين أن يفارقوا محارمهم ، فيقروا فى دارنا ، أو يتحولوا إلى أى جهة أرادوا ، وذلك لشناعته ، وظهور بطلانه ، لأنه ليس دين سماوى إلا وقد حرمه ، وليس الغرض منه نقض عقد الذمة رأساً ، وإنما لم يتركهم ومايدينون فى هذا الجزء ، فقط ، وإلا فقد أمرنا بترك التعرض لهم فى دينهم بعد عقد الذمة ، وكان ينصب لهم حاكم من دينهم يقضى أمورهم . نعم كان ـ وزير خارجية ـ من أهل الإسلام ، وإن ترافعوا [1] إلينا نحكم بينهم ، كما فى الإسلام . وفى تخريج "الهداية" [2] عن محمد ابن أبى بكر يسأل علياً عن رجل مسلم زنى بذمية ، فكتب إليه : أن أرجم المسلم . وسلم الذمية إلى أهل الذمة ليقضوا عليها ماعندهم من شرعهم .

قوله : [بعث عمر الناس فى أفناء المصر] . واعلم أن فارس كانت تطلق فى القديم على القرى الجنوبية ، كإيران . وشيراز ، وغيرها ، وخلافها كانت تسمى بخراسان . ولسان كلهم كانت هى الفارسية ، أما اليوم فكل من كانت لسانه فارسية يقال له : فارسى ، ولا كذلك فى الاصطلاح القديم .

قوله : [فأسلم الهرمزان] ملك تستر ، معرب (شوستر) ، أسروه فجاءوا به إلى المدينة ، ووظفوا له ، قيل : إنه كان أسلم بلسانه ، ولم يكن دخل الإيمان بقلبه ، ومن دسائسه استشهد عمر .

قوله : [فقال النعمان : ربما أشهدك الله مثلها] ترك النعمان القصة الأولى ، ودخل فى الأخرى ، وسأل المغيرة عما فى الحديث .

عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى الحسن يسأله ، ما بال من مضى عن أئمتنا قبلنا أقروا المجوس على نكاح الأمهات ، والبنات ، اه مختصراً ، "كتاب الأموال" ص ٣٦ ، ولكن راجع له " مشكل الآثار " وقد نقلنا عبارته فى كلامنا فى الجزية على المجوس ، ويظهر منه الجواب إن شاء الله تعالى .

(١) أخرج الخطابى عن عمر حديث نهيه عن الزمزمة ، والتفريق بين المحارم فى المجوس ، ثم قال : ولم يحملهم عمر على هذه الأحكام فيما بينهم ، وبين أنفسهم إذا خلوا ، وإنما منعهم من إظهار ذلك للمسلمين ، وأهل الكتاب لا يكشفون عن أمورهم التى يتدينون بها ، ويستعملونها فيما بينهم ، إلا أن يترافعوا إلينا فى الأحكام ، فاذا فعلوا ذلك ، فان على حاكم المسلمين أن يحكم فيهم بحكم الله المنزل ، وإن كان ذلك فى الأنكحة ، فرق بينهم وبين ذوات المحارم ، كما يفعل ذلك فى المسلمين ، اه : ص ٣٩ ـ ج ٣ .

قلت . وليراجع معه كتاب" الأموال " ص ٣٦ ، ، وقد نقلنا عبارته عن قريب ، وكذا "مشكل الآثار" وقد ذكرناه آنفاً فى حاشيتنا ـ فى الجزية ـ من المجوس .

(٢) قلت ؛ وليمعن النظر فيه إنه هل يفيدنا فى كون الإسلام شرطاً فى الإحصان ، خلافا للشافعى ، وحجته أنه رجم اليهودى ، واليهودية ، وقد أجاب عنه الشيخ بأحسن وجه فتذكره ، وسيجىء فى " كتاب التفسير " أيضاً .

قوله : [وتحضر الصلوات] ومحطه أن للصلوات مدخلا فى النصرة .

باب " إذا وادع الإمام ملك القرية " الخ ، يعنى إذا كان الصلح مع الكفار ، فلا يكون مع كل واحد منهم ، بل يكفى مع ملك القرية ، فيكفى عن جميعهم لأن ، موادعة الملك ، موادعة لرعيته .

قوله : [بيجرهم] (وه بستى جودر ياكى كنارى هو) .

باب " الوصاة بأهل ذمة رسول الله ﷺ " - قوله : [أوصنا ياأمير المؤمنين] قالوا له حين خرج .

باب " ماأقطع النبى ﷺ " - قوله : [حتى تلقونى على الحوض] فيه دليل على كون الحوض على نهاية السفر ، فدل على كونه بعد الصراط ، واعلم أنا قد تكلمنا مرة على حديث أنس ، وقد ذكرنا ماقال فيه العلماء ، وسنح لنا الآن أن نذكر فيه ماهو الرأى عندنا ، فنقول : إن الحديث كما عند الترمذى أنه سأل النبى ﷺ أين أطلبك يارسول الله يوم القيامة ؟ فقال له : اطلبنى على الصراط ، وإلا فعند الميزان ، وإلا فعندالحوض (بالمعنى) ، ومر عليه الشاه عبدالعزيز ، واستشكل عدم الترتيب بين هذه المواضع ، فوجهه بأن المراد أنى لاأزال أتردد بين هذه المواضع ، فتارة ألقاك هٰهنا ، وأخرى هناك ، فكأنه ﷺ لايكون له استقرار فى موضع من المحشر ، مادام تحاسب أمته ؛ فيراقب أمته فى مواضع الأهوال كلها . والذى تبين لى - ولا يبعد أن يكون صواباً - أنه أمره أولاً بطلبه عند الصراط . لأن المحشر فضاء واسع . يتعسر فيه الطلب ، واللقاء ، فدله على موضع يجتمع فيه الناس ، فانه ليس من أهل المحشر ، إلا ويكون له مرور على الصراط ، فيسهل الالتقاء هناك ، ولأنه لايجتمع بعد عبور المحشر إلا هو ، فان لم تجدنى هناك فاطلبنى فى هذا الجانب من الصراط ، أو وراءه ، ولا أكون فى هذا الجانب إلا عند الميزان ، وإن جاوزت الصراط ، فلا تجدنى إلا عند الحوض ، فالحوض بعد الصراط عندى (عرفا أبهى يهى كهتى هين كه مجهى بل پر ديكه لينا اور اكروهان نه ملاتو ياآرهو نكا ياپار) .

باب " إثم من قتل معاهداً بغير جرم " - قوله [من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة] ومخ الحديث : إنك أيها المخاطب قد علمت مافى قتل المسلم من الإثم ، فان شناعته بلغت مبلغ الكفر ، حيث أوجب التخليد ، أما قتل معاهد ، فأيضاً ليس بهين ، فان قاتله أيضاً لايجد رائحة الجنة .

باب " إذا غدر المشركون بالمسلمين " الخ - قوله : [قالوا] أى اليهود .

قوله : [نكون فيها] أى النار .

قوله : [يسيراً ، ثم تخلفونا فيها] نعم ، ولقولهم منشأ نبه عليه الشاه عبد العزيز ، وهو أنه لم يزل

يذكر فى الأديان السماوية أن المؤمن العاصى يعذب يسيراً ، ثم ينجو ، فهؤلاء الملاعنة يزعمون أنفسهم مؤمنين فاسقين ، والمسلمين كفاراً ، فقالوا ماقالوا [1].

باب " أمان النساء وجوارهن " وأمان الحر ، أو الحرة معتبر عندنا ، ولو بلا إذن الإمام ، نعم للإمام أن ينبذه على سواء إن رآه خلاف مصلحته ، ويعزره ، وحاصله أن المعاملة إذا وقعت مع الكفار فوضيعنا وعزيزنا فيها سواء ، فلا فرق بين الوضيع والشريف ، ولا تراعى فى مقابلتهم إلا جهة الإسلام ، يعنى (غير قوم کی مقابله میں بری چھوتی کافرق نه رکھا گیا بلکه مسلما ہونی کی رعایت کی) فينفذ تأمين كل من كان من أهل الولاية والإسلام ، عزيزاً ، أو وضيعاً ، حراً ، أو حرة .

باب "ذمة المسلمين وجوارهم واحدة"، وهذه الوحدة [2] كما أن صلاة الجماعة واحدة عندنا ، وإن اشتملت على ألف صلاة ، فكذلك ذمة المسلمين أيضاً ، سواء كان المعاهدون واحداً أو ألفاً .

قوله : [فمن أخفر] (عهد شكن بنايا) .

باب " إذا قالوا : صبأنا " - قوله : [وقال : تكلم لا بأس] وهذا حين جيء بهرمزان أسيراً ، فلما رآه عمر تقشعر جلوده ، وترعد فرائصه ، قال له : تكلم لا بأس ، ثم نسى عمر من مقالته ذلك ، وقال بعد ذلك : إنى سأقتلك ، فقال له الهرمزان : إنك لست تستطيعه ، قال : فكيف ذلك ؟ قال : أما قلت الآن : (مترس) فهو أمن ، فسأل عمر أنساً عن ذلك ، فأقر به ، فعفا عنه .

باب " الموادعة والمصالحة مع المشركين [3] بالمال " ، يعنى أما المصالحة بأخذ الأموال عنهم

---

(۱) قلت : وفى " المشكاة - فى باب الحساب ، والقصاص ، والميزان " برواية مسلم عن أبى موسى ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا كان يوم القيامة دفع الله إلى كل مسلم يهودياً أو نصرانياً ، فيقول : هذا فكاك من النار ، اهـ؛ فظهر منه أن الأمر على عكس ما زعموه .

(۲) واعلم أن الجماعة اعتبرت كالشخص الواحد حكما فى عدة مواضع : منها فى " باب الأمن " ومنها فى " باب السترة فى الصلاة " فان سترة الإمام سترة للقوم ، ومنها فى "باب السلام" كما فى نص الحديث ، ومنها فى " حق القراءة " وقد نبه عليها الشيخ فى مواضعها ، وهذا نظر دقيق ، يعينك فى فهم مسألة الفاتحة خلف الإمام .

(۳) قال القاضى أبو الوليد فى " بداية المجتهد - فى الفصل السادس - فى جواز المهادنة " : فأما هل تجوز المهادنة ، فان قوما أجازوها ابتداء من غير سبب إذا رأى ذلك الإمام مصلحة للمسلمين ، وقوم لم يجيزوها إلا لمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام من فتنة ، أو غير ذلك ، إما بشيء يأخذونه منهم لا على حكم

فهى طريقة مسلوكة . فان اضطر المسلمون إلى بذل المال إليهم من عندهم ، فلا بأس به أيضاً ، ويكون جائزاً .

قوله : [انطلق عبد الله بن سهل] الخ . وفى الحديث قصة القسامة ، وهى تجرى فيما وجد القاتل فى محل الدية ، ولم يعلم قاتله ، وراجع تفصيلها من الفقه ، واليمين لا يتوجه فى القسامة عند إمامنا على المدعى بل يحلف خمسون رجلا من المدعى عليهم بالله ماقتلناه ، ولا علمنا قاتله ، ثم تجب عليهم الدية لأولياء المقتول . وفائدة الحلف درء القصاص عنهم ، وتبين القاتل إن علموه ، وقال الشافعى : بل يتوجه اليمين أولا على المدعين ، فان فعلوه ، وجبت الدية على المدعى عليهم ، وإلا يتوجه اليمين على المدعى عليهم ، فان حلفوا تسقط عنهم الدية ، ثم إنه لا قصاص عندنا ، وعند الشافعى فى صورة ، وقال مالك ابن أنس : إن اليمين يتوجه أولا على أولياء القتيل . ليحلفوا على أن فلاناً قاتله ، ويشترط أن يبينوا سبب العداوة بين القتيل والقاتل . فاذا حلف خمسون منهم على أن فلاناً قتله ، وبينوا العداوة أيضاً يقتص منه ، وإلا فيتوجه اليمين على المدعى عليهم ، كمذهب الشافعى ؛ والحاصل أن اليمين يتوجه أولا على المدعى عند مالك ، والشافعى . غير أن مالكا أوجب القصاص فى صورة ، بخلاف الشافعى ، فانه لا قصاص عنده فى صورة ، أما الإمام الأعظم ، فقد مشى فيها على الضابطة العامة ، أن البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر . فلم يقل ببداية اليمين على المدعين ، ولكن يتوجه الحلف على المدعى عليهم ، ولا قصاص عنده أيضاً فى صورة ، كما هو عند الشافعى ، وهو مذهب عمر ، واختاره البخارى أيضا ، كما سيجيء فى موضعه ، وراجع "الجوهر النقى (١)" فانه تكلم عليه كلاما جيداً .

قوله : [فذهب عبد الرحمن يتكلم . فقال : كبر كبر] وإنما أراد النبى ﷺ أن يسمع القصة ،

الجزية إذ كانت الجزية إنما شرطها أن تؤخذ منهم ، وهم بحيث تنفذ عليهم أحكام المسلمين ، وأما بلا شيء يأخذونه منهم ، وكان الأوزاعى يجيز أن يصالح الإمام الكفار على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار إذا دعت إلى ذلك ضرورة . فتنة ، أو غير ذلك من الضرورات ، وقال الشافعى : لا يعطى المسلمون الكفار شيئا إلا أن يصطلموا ، لكثرة العدد ، وقلتهم ، أو لمحنة نزلت بهم ، وممن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحة . مالك . والشافعى ، وأبو حنيفة . إلا أن الشافعى لا يجوز عنده الصلح ، لأكثر من المدة التى صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفار ، عام الحديبية ، اه : ص ٣٣١ ، ج ١ قلت : وأخبرنا محقق العصر الشيخ "شبير أحمد" دام ظله ، أن أحكام المصالحة لا توجد أبسط مما ذكره محمد فى شرح "السير الكبير" فليراجع .

(١) وسنذكر عبارته فى بابه إن شاء الله تعالى .

أولا من محيصة ، وحويصة ، وإن كان حق الدعوى لعبد الرحمن أخى القتيل ، ثم إذا يبلغ أوان الدعوى يتقدم أخوه ، ويدعى ، كما هو الطريق المعروف . وإنما أخره فى سماع القصة . لكونه أحدث القوم ، يمكن أن لا يأتى بها على وجهها .

قوله : [فقال : أتحلفون وتستحقون دم قاتلكم ؟] (كیاتم جوهو قتیل کی اولیا) الخ ، فيه حجة للشافعى ، فانه وجه اليمين أولا على المدعيين ، وعندى هو استفهام فقط لأنه صرف اليمين إليهم على شاكلة القضاء ، والمسألة ، وإنما أراد به أن يقروا من عند أنفسهم أنهم كيف يحلفون ، وهم لم يشهدوه ، فان أنكروا عنه يقضى بيمين المدعى عليهم ، فاذن هو طريق كلام ، وخطاب ، ولذا قالوا : كيف نحلف ، ولم نشهد ؟ ! فدل على أنه كان على طور المجاراة مع الخصم لا غير ، ولذا قال : فتبرئكم اليهود بخمسين يميناً ؟ فقالوا : كيف نأخذ أيمان قوم كفار ؟ ! الخ ، ولكنهم إذا لم تكن عندهم بينة ، وأبوا عن اليمين أيضاً لزمهم أن يرضوا بأيمان المدعى عليهم لا محالة ، وإن كانوا قوما كاذبين ، فان الإمام ليس عليه الاطلاع على الوقائع ، وإنما يقضى على الضابطة ، فاذا أنكروا عن البينة واليمين ، لم تبق صورة إلا القضاء بأيمانهم ، وهذا الذى كان يريده النبى ﷺ بتوجيه اليمين إليهم ، لينكلوا عنه ، فينصرف اليمين إليهم ، ولا يبق احتمال غيره ، وفى الروايات أن النبى ﷺ كتب إلى يهود خيبر أن يحلفوا ، فكتبوا إليه : إنك لو أمرتنا به نفعله ، ولكنا لم نعلم قاتله ، فوداه النبى ﷺ من بيت المال ، ولم يهدر دمه ، وإنما فعل ذلك لأنه كان يومئذ بينه وبينهم صلح ، كما فى بعض طرقه فى "الصحيحين" ، وتجب الدية فى بعض الصور على بيت المال عندنا أيضاً ، وفيه دليل للحنفية على أن دم القتيل لا يهدر بحال ، بخلافه عند الشافعى ، فانه لو حلف خمسون من المدعى عليهم لا تجب عنده دية ، ولا قصاص .

باب "هل يعفى عن الذمى إذا سحروا" الخ ، - قوله : [حتى كان يخيل إليه أنه صنع شيئاً ، ولم يصنعه] وقد سبق إلى بعض الأوهام أن السحر مما لا ينبغى أن يمشى على الأنبياء عليهم السلام ، فانه يوجب رفع الأمان عن الشرع ؛ قلت : وإنما يلزم ذلك لو سلمناه فى أمور الشريعة ، أما لو مشى عليه من غير هذا الباب فلا غائلة فيه ، وإنما سحر النبى ﷺ فى أمر النساء ، فكان يخيل إليه أنه قادر على النساء ، ولا يكون قادراً ، وهذا النوع من السحر معروف عند الناس ، ويقال له فى لسان الهند : (فلان مرد کو با ندھ دیا) ثم إن السحر له تأثير فى التقليب من الصحة إلى المرض ، وبالعكس ، أما فى قلب الماهية فلا ، وما يتراءى فيه من قلب الماهية لا يكون فيه إلا التخييل الصرف ، قال تعالى : ﴿ يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ﴾ فلم تنقلب الحبال إلى الحيات ، ولكن خيل إليه أنها انقلبت ، وهذا ما نسب إلى أبى حنيفة أن فى السحر تخييلا فقط ، لا يريد به نفى التأثير مطلقاً . فانه

معلوم مشهود ، بل يريد به نفى التأثير فى حق قلب الماهيات . ولا ريب أن ليس له فيه تأثير غير التخييل ، ومن هٰهنا ظهر الفرق بين المعجزة والسحر ، فان المعجزة خالية عن التخييل ، فهى على الحقيقة البحتة ، ونفس الأمر الصرف ، ولذا قال تعالى : ﴿ فاذا هى تلقف ماصنعوا ﴾ أى جعلت تفعل فعل الأفعوان ، من بلع الحيات ، وأكلها ، ولو كان تخييلا فقط ، لم تفعل ذلك ، فنبه على تحقيقها ، وحقق تخييل [1] السحر ، فافهم .

قوله : [عقاص غنم] داء الطاعون فى الغنم .

باب " كيف ينبذ إلى أهل العهد " - قوله : [﴿ فانبذ إليهم ﴾] (صاف بات نكهرى هوئى كهدو) .

قوله : [﴿ على سواء ﴾] (جتنا تمهين معلوم هى اوتنا اونهين معلوم هوجاوى) .

باب " إثم من عاهد ، ثم غدر " - قوله : [من أحدث حدثاً] الخ ، أى من زاد عليهم من السلاطين فى الجبايات ، وأخذ منهم مالا ظلماً ، وهذا مصداقه الأولى ، ثم صار عاما لكل مبتدع فى المدنية .

قوله : [إذا لم تجتبوا ديناراً ولادرهما] أى لم تأخذوه على وجه الجباية ، والخراج ، يعنى (جزيه وصول نهوكا) .

قوله : [فيشد الله قلوب أهل الذمة] (خدا اونكى دلون كوسخت كرديكا اوروه صاف جواب ديدينكى) .

باب " الموادعة من غير وقت ، وقول النبي ﷺ : « أقركم على ماأقركم الله به » " - ليس هذا من الموادعة فى شيء ، وإنما كان تركهم ليزرعوا فى أرضها ، ويردوا منه إلى بيت المال ماوجب عليهم فيه .

---

(١) قلت : وقد تكلم عليه الجصاص فى " أحكام القرآن - فى سوره البقرة " مبسوطاً ، وراجع له المقدمة لابن خلدون أيضا ، وإنما وضعنا الحاشية ، دون الشرح ، ليجب علينا نقل كلمات القوم ، غير أنا نكتفى بالإيماء إلى بعض المباحث ، مع التنبيه على مظان البحث فى بعض المواضع ، فمن أراد البسط ، فليراجع المبسوطات .

